МАХАБХАРАТА

ВЫПУСК II

БХАГАВАДГИТА

(КНИГА VI, ГЛ. 25—42)

Буквальный и литературный перевод,
введение, примечания и
толковый словарь
академика АН ТССР
Б. Л. СМИРНОВА

2-е переработанное издание

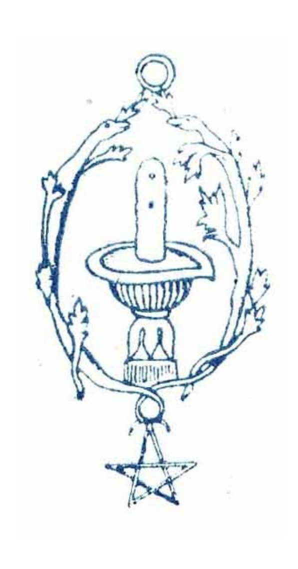
Текст печатается по:

Бхагавадгита. Книга VI, гл. 25—42.
Издательство АН ТССР, Ашхабад, 1960; 403 с.

г. Москва - 2007 год
Редакция сайта
БОЛЕСМИР

СОДЕРЖАНИЕ

ПОСВЯЩАЕТСЯ
БРАТСТВУ НАРОДОВ
ИНДИИ и СССР





ПРЕДИСЛОВИЕ
к 1-му изданию

Н. С. Хрущёв в бытность свою в Индии сказал, что настало время, когда общение СССР с Индией через посредство постороннего языка уже не может удовлетворить повысившиеся запросы и что он обещает, что в СССР будет шире развёрнуто изучение языков Индии и её культурного наследия для укрепления непосредственной связи между народами.

Культурное наследие Индии в литературном отношении неразрывно сопряжено с санскритским языком. Многие современные языки Индии своими корнями уходят в санскрит, подобно тому, как языки братских славянских народов — в древнеславянский. Отсюда вытекает необходимость не только для филолога, но и для лингвиста, изучающего современные языки Индии, а также для историка культуры Индии знать санскритский язык.

В Индии общепринят взгляд, что Бхагавадгита есть произведение, в котором, как в фокусе, сходятся все линии развития древней индийской философии. Эту мысль ярко выразил в «Открытии Индии» (стр. 111) Дж. Неру, который говорит, что притягательная сила Гиты для народов Индии столь же велика в настоящее время, как и в древности, и что к Гите обращаются все философские школы Индии. О себе лично Неру говорит, что Гита прошла через всю его жизнь.

Взгляды на Гиту могут быть разные. Некоторые считают (напр., Гарбе) «ядро» произведения атеистическим, но впоследствии покрытым мистическими наслойками. Другие утверждают совершенно противоположное.

Все традиционные философские школы Индии, в частности, школа «безусловного монизма» («авибхедаадвайта») и «относительного монизма» (савибхедаадвайта), два основные течения ведантизма, берущие начало в Упанишадах, но потом расходящиеся в разные стороны, стремятся обосновать своё учение на Гите, подобно тому, как две великие реки Индии, Синдх и Ганга, берут начало в высотах Гималаев и потом расходятся в разные стороны.

Из сказанного видно, что всякому, кто пожелает понять традиционную философию Индии, необходимо знать Гиту. Более того, именно с Гиты правильнее всего начинать изучение, так как это даёт возможность ознакомиться с основной терминологией индийской древней философии, с основными вопросами, которые она ставит, с методикой их постановки и пр.

В Европе Гита известна с 1785 г. Ознакомление с ней начало новую эру в изучении культурного наследия Индии. За эти более чем 150 лет многие выдающиеся санскритологи и некоторые философы занимались Гитой. Очень многие из этих работ представляют малодоступную библиографическую редкость. Индийская литература о Гите неисчерпаема.

Настоящее издание Гиты преследует цель не только литературного пособия для филолога или лингвиста, но стремится удовлетворить потребность изучающих философию и культуру Индии, познакомить с основными работами об этом памятнике, способствовать сознательному и критическому усвоению его текста с детальным разбором различных оттенков его философской мысли. Радхакришнан в предисловии к

своему переводу Гиты (1948 г.) говорит, что в настоящее время необходимо издавать этот памятник с комментариями, с чем нельзя не согласиться.

Из традиционных толкований Гиты широко использованы комментарии Шри Шанкара Ачарьи, как основной источник, на который опирается большинство позднейших схолиастов. К сожалению, автор этих строк не имел возможности использовать непосредственно комментарии Рамануджи.

В серии намеченных АН ТССР переводов из Махабхараты этот второй выпуск занимает несколько особое место, так как он рассчитан не столько на широкого читателя, сколько на читателя, задавшегося целью изучения индийской культуры и философии.

Б. СМИРНОВ.

29—II—56 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ
ко 2-му изданию

Текст для 2-го издания тщательно выверен, устранены ошибки, допущенные в 1-м издании, исправлены некоторые неточности в буквальном переводе.

Литературный перевод существенно переработан в стилистическом отношении и в смысле приближения к подлиннику.

Некоторые разночтения в литературном и буквальном переводах оставлены в тех местах, где текст позволяет разные, но вполне закономерные толкования; сделано это для того, чтобы читатель, сравнивая литературный и подстрочный переводы, мог сам судить о смысле данного места.

Нигде в литературном переводе из-за стилистических соображений не сделано отступлений от буквального смысла подлинника.

Дополнено введение некоторыми литературными данными, касающимися понимания текста по существу, преимущественно индийскими авторами.

Дополнены примечания, дан толковый словарь.

Б. СМИРНОВ

2—I—60 г.



ВВЕДЕНИЕ

Бхагавадгита — одна из наиболее чтимых книг индийского народа. Стало ходячей фразой, что знающий Гиту знает сущность Упанишад. Эту мысль впервые почти полторы тысячи лет тому назад высказал один из величайших индийских философов Шанкара, именуемый в силу приобретённого им авторитета «Учителем» (Ачарья). Он первый написал комментарии к этой изумительной книге.

Кумарасвамин, резко протестуя против взгляда европейцев, в частности Гарбе, на Гиту, как на сектантскую книгу, утверждает, что Гита есть «Компендиум Вед, Брахман и Упанишад, изучаемый повсеместно и повторяемый наизусть миллионами индийцев различных толков».

Особенным авторитетом пользуется Гита у вишнуитов, одной из самых распространённых религиозных организаций современной Индии. Правда, формально Гита не относится к «шрути», то есть к священному канону индуизма, подобно Ведам и Упанишадам, а только к «смрити», священному преданию, авторитет которого ниже авторитета «шрути», однако Гиту, как правило, называют «Упанишадой», хотя она и не относится ни к одной из Вед, а входит в состав колоссального эпоса «Махабхарата» — «Великого сказания о Бхаратах» — грандиозного памятника исторического, художественного, философского и религиозного творчества народов Индии. Для кшатриев, касты правителей и воинов, Махабхарата поистине заменяла Веды и Упанишады. В философских текстах Махабхараты (Санатсуджата Парван, Бхагавадгита, Мокшадхарма, Анугита) философско-религиозная мысль индийцев находит полноту своего выражения как целостная философская система, называемая «ранней» или «эпической» Санкхьей.

Европа познакомилась с Бхагавадгитой в 1785 году, когда вышел первый перевод памятника на английский язык, сделанный Вилькинсом. Это было событием не только для специалистов-индологов, но и для всех мыслящих людей Европы. Такие люди, как Гёте, Гегель, остановились в восхищении перед красотой и глубиной новых для них идей, перед совершенно своеобразным миросозерцанием, выраженным в изумительной по художественной силе форме.

Н. И. Новиков, с его выдающейся философской и политической чуткостью, уже через три года после появления английского перевода издал русский перевод Гиты, выполненный с английского А. А. Петровым (1788 г.).

Не будет преувеличением сказать, что «открытие» Гиты послужило к решительному сдвигу в санскритологии.

Искатели духовных алмазов напрягали силы для изучения ещё почти неведомых в те времена духовных сокровищ Индии.

Нужно признать, Вилькинсу посчастливилось найти один из самых драгоценных самоцветов... Вот уже скоро два столетия, как Гита известна в Европе, и на протяжении всего этого времени к ней постоянно обращалась ищущая мысль Запада, не говоря об Индии, для которой Гита — неисчерпаемая духовная Ганга.

Следы влияния Гиты можно найти у многих выдающихся людей XVIII и XIX веков: Гёте, Гегеля, Новикова. В произведениях Шопенгауэра нет непосредственных ссылок на Гиту, но он постоянно ссылается на родственные ей Упанишады, с которыми он был знаком только по латинскому переводу с зендского Анктиль дю Перрона.

Гартман был ближе знаком с Гитой, чем Шопенгауэр, и посвятил ей философское исследование, правда, имеющее в настоящее время только историческое значение.

На основные европейские языки — английский, французский, немецкий Гита была переведена многократно. Назову лишь несколько имён: Вилькинс, Томсон, Дэвис, позднее Хилл, Эдгертон дали английские переводы; Лоринзер, Лассен, Дейссен, Гарбе, Шрадер — немецкие; Бюрнуф, Леви, Сенар — французские. Существует ряд переводов, сделанных индийскими пандитами на английский язык: Теланга, Махадэвашастри, Радхакришнана, Аурабиндо Госа и др.

Литература о Гите громадна. Не только индийская, даже далеко не вся европейская литература в настоящее время доступна; не все основные переводы можно достать в наших книгохранилищах.

В Индии существует ряд традиционных комментариев Гиты, из которых важнейшие — Шанкары и Рамануджи, основных представителей традиционной философии Индии.

Существует 3 русских перевода Гиты: перевод с английского А. А. Петрова, изданный Н. И. Новиковым в 1788 г., о котором мы уже упоминали, Казначеевой (1909 г.), сделанный неизвестно с какого языка; в нём трудно узнать Гиту даже хорошо знающему этот памятник; третий — Каменской и Манциарли, сделанный в первой декаде текущего столетия «с английского и санскритского», по признанию самих переводчиц, по существу это перевод перевода А. Безант, который, по мнению Роя (Roy), далеко не безошибочен. Вот и всё, что можно назвать из литературы по Гите на русском языке. Таким образом, русский читатель по существу не знает Гиты.

Цель настоящего издания дать не только научный перевод Гиты, но сделать по возможности памятник доступным для молодых филологов, приступающих к изучению санскрита.

Язык Гиты несравненно легче более поздних философских памятников (творений Шанкары, Рамануджи и др.), чем и оправдывается установившаяся традиция начинать изучение санскритских философских текстов именно с Гиты.

В «Примечаниях» и «Введении» собраны основные сведения, необходимые для ясного понимания текста в исторической его перспективе.

О ПРИНЦИПАХ ПЕРЕВОДА БХАГАВАДГИТЫ

Большинство переводов Гиты на европейские языки носит научно-филологический характер; многие из них, особенно ранние, снабжены более или менее обширными комментариями и историко-филологическими примечаниями. Литературных переводов Гиты мало, и, нужно сказать, они мало удачны и не дают представления об инструментовке подлинника. Лучший из них — Шрадера. Несмотря на то, что Арнольд прекрасно владел санскритским не только пассивно, но и активно, так что мог даже сам создавать санскритские стихи, его ритмический перевод Гиты на английский язык является скорее пересказом без точного соблюдения законченности шлок и с сильной «отсебятиной» в передаче терминологии и мыслей текста.

Существует мнение, что такие произведения, как Гита, не следует переводить мерной речью, литературно, а только прозаически. Вряд ли такую установку можно принять безоговорочно. Конечно, нет никаких оснований переводить текст, подобный Санкхья-карике Ишваракришны, мерной речью, так как по существу это произведение прозаическое, ритмическая форма которого внеположна его содержанию и понадобилась

лишь для удобства заучивания текста наизусть, как это практиковалось, например, для заучивания каких-либо грамматических правил.

Но Гита есть «Песнь», это произведение не только философское, но и поэтическое; для полного знакомства с памятником нельзя пренебрегать исключительно высокой художественной его формой, органически связанной с содержанием. Вот почему в настоящем издании предлагается два перевода Гиты — прозаический, сделанный с посильной для переводчика близостью к тексту, и литературный, где переводчик прилагал старания передать и художественную силу подлинника.

Как нельзя переводить диалоги Платона языком подстрочника, но следует передавать и художественную форму произведения, как нельзя, вырабатывая художественную форму передачи греческих трагедий забывать об их глубоком философском содержании, так, переводя Гиту, нельзя давать перевес той или иной стороне её сущности, ибо художественная сторона для Гиты так же существенна, как и философская. Задачу переводчика Гиты можно сравнить с задачей переводчика «Божественной комедии», особенно третьей её части. К переводчику предъявляется в обоих случаях строгое требование сохранить равновесие философского и художественного содержания, даваемое подлинником.

О РИТМИКЕ ГИТЫ

На протяжении многовекового периода существования индийской литературы стихосложение значительно изменялось и усложнялось. Позднейшие поэты (периода после Калидасы) выработали правила фиксированного ударения, чем приблизили санскритский стих к метрическому. Эпическая же поэзия по существу не знает обязательного (фиксированного) ударения, и её ритм построен на долготе, краткости и количестве слогов. Так образуется музыкальный такт. В Махабхарате встречаются три основные стихотворные формы, главной из которых является 16-слоговая двойная шлока.

Парные 16-слоговые строки распадаются на четыре 8-слоговые полустроки. Обязательной симметрии в ритмическом, а тем более в тоническом смысле между этими четырьмя частями не существует. Каждое двустишие обычно содержит законченную мысль, причём первая строка, как правило, является законченной частью предложения (высказывания). Цезура после восьмого слога не должна приходиться посредине слова, но одно сложное слово может занимать всю строчку. В смысловом отношении законченная часть мысли не обязательно должна совпадать с цезурой после восьмого слога. Остановка после первой строки до известной степени соответствует точке с запятой европейской пунктуации, а остановка в конце шлоки — точке; еще приблизительней цезуру после восьмого слога можно сравнить с запятой.

Большое исследование о «древнеиндийском эпико-дидактическом размере шлока» принадлежит Коршу («Древности Восточные», т. II. М., 1896). Корш указывает, что вторая строка шлоки отличается от первой тем, что всегда заканчивается на квантированный (двойной) ямб, тогда как первая строка заканчивается различными сочетаниями долгих и кратких слогов, только не такими, в которых на последнем месте стоял бы ямб. Состав же отдельных частей шлоки настолько непостоянен, что в нём, на первый взгляд, нельзя установить закономерности, тем более, что сами пандиты указывают по большей части отрицательные признаки. О ритме стихов — замечает Корш — они не думали, хотя в их время (то есть в период создания санскритской поэтики) существовало 2 особых вида стихосложения, предполагающих особое число ритмического времени.

Эти соображения приводят Корша к выводу, что уловить закономерность санскритского стихосложения можно только путём непосредственного анализа конкретных шлок. На основании того, что шлока строго фиксирует число слогов и не фиксирует ударений, Корш считает санскритское стихосложение силлабическим,

связанным с определённым распевцем, укладывающимся в определённое музыкальное время. Шлоки состоят не из ямбов, а из долгих и кратких слогов. Число долгих слогов не превышает 7 в первом полустишии и 6 во втором, так что на каждую половину строки их приходится не менее 3. Заключительный слог всегда долгий; трохеев или ямбов не может быть больше 2 подряд. Корш сближает шлоку с русским былинным стихом и с польским 13-сложным стихом.

Среди многочисленных примеров шлок, взятых преимущественно из «Наля» и «Савитри», автор приводит анализ и некоторых стихов Бхагавадгиты.

Таким образом, он рассматривает санскритскую шлоку, как и народный русский стих, с точки зрения музыкально-тактовой теории (ср. М. П. Штокмар, [9], стр. 78 и сл.).

Границы отделов стиха (стоп) зависят не только от ударения, но и от смысла, так как начало и конец стоп должны совпадать с началом или концом слов. Двойной ямб в конце последней стопы показывает, что первоначальная шлока подчинялась ямбическому движению, однако, шлоки дошедших до нас произведений, как указывает Корш, состоят не из ямбов, а из слогов различной меры.

В силлабических стихах различают главное и второстепенное ударение, причём два главных ударения не могут стоять рядом, по-видимому, в шлоке было два главных ударения. В ямбе первое ударение было второстепенным, второе — главным. Долгота слогов и ударение не совпадают. Главное ударение помещалось ближе к концу, второстепенное — к началу.

Размеры шлок близки иррациональному спондею, дактилю или дактилическому анапесту греков, то есть размерам, несущим ударение на первой краткости. Темп различных тактов, величина которых равна 3—5 слогам, колебался: чем больше времён было в такте, тем быстрее он произносился, причём, ритмическое движение одного полустишья нисколько не зависило от другого полустишья, оба они вполне автономны. Основная строка тактов шлоки есть трахей, размер шлоки — 6/8, но это не значит, что шлока строится по трахеическому размеру: своим движением она скорее напоминает ямб. Таковы правила, сформулированные Коршем. Исходя из них, он установил 24 возможных варианта шлоки.

Что касается других размеров, то в Гите встречается ещё триштубх, состоящий из четырёх 11-сложных частей, причём, каждая полустрока, состоящая из 11 слогов, распадается на 3 стопы, откуда и название размера. Размер 16-слоговой шлоки меняется на триштубх обычно там, где нужно подчеркнуть содержание. Так, в Гите XI, 15—50; II, 5—8; VIII, 9—11; IX, 20—21; XV, 2—5 написаны триштубхом. Изложенное показывает, что передать адэкватно размер подлинника русским стихом невозможно. Уже Корш указывал, что эпическая санскритская шлока близка русскому былинному размеру, «свободный стих» которого построен не столько по принципу чередования ударений или соблюдения количества слогов, сколько по принципам так называемой «стиховой инерции».

Г. А. Шенгели, характеризуя пушкинский свободный стих, говорит: «Прежде всего мы видим, что все строки являются женскими. Затем мы замечаем, что все строки приблизительно равной длины, кроме того, почти каждая строка является самостоятельным предложением или ясно обособленной частью предложения — иначе говоря, после каждой строчки возникает вполне естественный смысловой перерыв, «синтаксическая пауза». Этого одного было достаточно, чтобы речь стала организованной» ([7], стр. 98).

Итак, при выборе принципа перевода индийской шлоки возникают две возможности: или выбрать какой-нибудь существующий в русской поэтике размер и приспособлять перевод к такой более или менее произвольно выбранной форме, или обратиться к «вольному стиху».

Втискивание в тот или иной размер философского содержания подлинника, язык которого утончённо разработан в передаче малейших оттенков мысли, ведёт, конечно, к

насильственным оборотам ради сохранения близости к тексту и к неизбежному уплощению, если не к прямому искажению смысла.

Старые переводчики выбирали этот путь. Но по существу он не достигает цели, так как единственное его оправдание — стремление создать художественное впечатление, аналогичное впечатлению, производимому подлинником, именно вследствие произведённого насилия не достигается. Всякая «отсебятина» улавливается достаточно натренированным ухом, подобно тому, как достаточно натренированный глаз улавливает записи реставратором тех или иных мест картины, произведения великого мастера. Перевод получается в лучшем случае «скучный» по форме, а по содержанию неточный. И с этой точки зрения совершенно правы исследователи, относящиеся с предубеждением к мерным переводам таких произведений, как Гита (такого мнения придерживался, например, академик Щербатской — устное его высказывание).

В Европе, равно как и в дореволюционной России, очень мало обращали внимания на искусство перевода. Работа переводчика считалась, так сказать, «второразрядной», и здесь царила по существу чистая «кустарщина».

Нельзя сказать, чтобы у нас в дореволюционное время не было хороших переводов и хороших переводчиков. Достаточно упомянуть имена Гнедича, Жуковского, Фета, Дружинина, Ф. Зелинского, И. Анненского. Но все они работали «на свой страх и риск».

В период символистов на художественный перевод стали обращать больше внимания, и тогда началась разработка общих принципов такого перевода.

Только в послереволюционный период возможно было поставить задачу широкого и систематического обогащения русской литературы переводами художественных сокровищ всех времён и народов, в частности, переводами с восточных языков.

Это создало и необходимость разработки теории художественного перевода. Федоров замечает: «переводчику научных текстов изредка... приходится разрешать те же задачи, какие встречаются перед переводчиком-«беллетристом» ([6], стр. 82). Замечание это нельзя не отнести к переводчикам древних эпосов, когда перед переводчиком почти в одинаковой мере ставится требование и научности, и художественности перевода.

Еще французские теоретики эпохи классицизма ставили вопрос, что правильней: переводить поэтическое произведение стихами или прозой. Во французской литературе вопрос разрешался скорее во втором смысле: французы особенно часто переводят поэтические произведения прозой. Это же делали многие переводчики в других европейских странах.

Помимо стремления к точности передачи смысла подлинника, прозаический перевод оправдывается еще и трудностями адэкватной передачи ритма. Мармонтель находит, что прозаический перевод может передать все достоинства подлинника, за исключением ритма. Но сторонники ритмического перевода справедливо указывают, что мерная речь отличается от прозы не только ритмической своей формой, но и своеобразным смысловым тоном, приёмами поэтической образности, применением метафор и особым своеобразным характером языка.

Делиль в предисловии к своему переводу Георгик замечает, что «точность прозаического перевода стиха очень не точна». Один только ритм не решает вопроса, как наглядно показал А. Белый в ряде своих произведений последних лет, начиная с «Возвращения на родину». Ритмическая форма не превратила его прозы в поэмы (ср., например, «Москва под ударом»). С другой стороны, мыслимы и «стихотворения в прозе» (ср. Тургенева, некоторые места произведений Гоголя).

Совершенно правильно указывает Федоров, что если даже допустить, что прозаический перевод точно передаёт значение слов и степень их стилистической силы, то всё же «точность» такого перевода остаётся «неточной», ибо прозаический перевод неизбежно нарушает привычные для стиха смысловые пропорции, так что меняется роль значений слов, даже если смысловое значение и сохраняется.

«Стихи, переведённые прозой, — пишет Федоров, — есть нечто несколько напоминающее концертное выполнение оперы или, вернее, пьесу, разыгранную без декораций, без театральных костюмов».

Прозаический перевод стихов производит впечатление неестественности, замечает А. де-Виньи. Федоров цитирует его слова: «проза, когда в ней переводят эпические места, представляет важный недостаток». Как правильно отмечает Федоров, в русской литературе издавна установилась традиция переводить стихи стихами. Но возникает немаловажный вопрос, каким размером переводить стихи, созданные на другом языке.

Систему стихосложения можно разбить по трём основным категориям:

1) Стих строится на основании чередования ударений в известном порядке (этого требуют, например, языки русский, английский, немецкий).

2) Стих строится на основании чередования слогов, ударение же играет второстепенную роль (например, языки польский, французский и др.). Особенности этого стихосложения, хотя и не вполне совпадают с особенностями русского стихосложения, но всё же имеют с ним много общих черт.

3) Стих строится на основании чередования кратких и долгих слогов (например, латинский, греческий языки). Эпическое санскритское стихосложение нужно отнести к этой группе.

Немецкая поэзия XIX в. выработала особую форму «свободного стиха», который «не заключает в себе признаков какой-либо отчётливой формально-метрической организации... Попытки определить формально-фонетическую основу этой системы стиха... всегда, в сущности, имели характер некоторой натяжки. Подлинный ритм свободных стихов обусловлен синтаксисом, организующую же роль в этой поэтической форме играет то обстоятельство, что стих здесь как бы подразумевается, не получая, однако, сколько-нибудь отчётливого формально-звукового осуществления, но это не мешает речи тем не менее строиться здесь, как в стихе» (Федоров, [6], стр. 93).

Русская литература далеко не сразу овладела этой формой, непривычной для поэзии XIX в., и только к началу XX в. после работ символистов (ср., например, Блока «Вольные мысли», Маяковского и др.) «свободный стих» стал привычным для русского читателя.

При выборе формы перевода необходимо считаться с формой оригинала и подобрать нечто адэкватное. Произвол здесь неуместен. Так, греческие и латинские стихи нельзя в точности передать ни одним из современных европейских стихосложений, ибо принцип античного стихосложения основан на чередовании долгих и кратких слогов вне зависимости от ударения. В санскритских словах мы воспринимаем ударение там, где его в действительности нет, так как долготу слога наше ухо смешивает с его ударностью. Не случайно, что и до сих пор ударения в санскритских словах ставятся «условно», по принципу латинских ударений. Значит, передача санскритского стиха русским может быть только условной.

Большие сдвиги, произведённые в русском стихосложении Блоком, Маяковским, Белым, облегчают возможность передачи характера санскритской шлоки русским вольным стихом. Ланге, переводя отдельные места из Махабхараты на польский, отмечает трудности передачи даже таких эпизодов, как «Наль» и «Супружеская верность» (Савитри).

Он не строго придерживается количества слогов подлинника, передавая шлоку 17-слоговой строкой, и вводит не существующий в подлиннике принцип рифмы.

Мне известно существование трёх ритмических переводов Гиты на немецкий язык: Пейпера (1834), сделанный ямбами, которые Лоринзер называет «сомнительными», и Лоринзера (1869); этот перевод сделан хореем с цезурой на 8 слоге; нужно сказать, он не блещет поэтическими красотами и никак не передаёт впечатления музыки оригинала. Ближе всего передает художественное впечатление перевод Шрадера.

Гораздо более широко разрешил задачу Э. Арнольд, правильно положивший в основу своего перевода принцип «вольного стиха». Несмотря, однако, на то, что Арнольд очень крупный знаток санскрита и сам поэт, владеющий активно санскритским стихом, он вводит некоторые моменты, с которыми нелегко согласиться, так, например, он постоянно нарушает принцип смысловой целостности шлок и делает смысловые паузы на середине строки, что при любых условиях считается неудачным приёмом. Кроме того, Арнольд не соблюдает принципа деления на шлоки, что сильно нарушает художественное впечатление, не говоря уже о том, что такое нарушение строгой последовательности передачи изложения оригинала всегда создаёт возможность вольного или невольного отхода от мысли подлинника, а это далеко не безразлично не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, на который рассчитан такой перевод. Тем не менее, Эдгертон помещает перевод Арнольда наряду со своим прозаическим. Весьма сомнительным и прямо-таки вредным мне кажется принцип введения рифмы, как это делает Арнольд, так как такой приём, как правило, резко снижает точность перевода.

По существу, это не перевод, а пересказ с произвольной пунктуацией, придающей эпической шлоке совершенно несвойственную ей патетику.

О ритмическом «переводе» Казначеевой можно сказать очень мало хорошего. Переводчица даже не упоминает, с какого языка она переводила; по-видимому, с перевода Арнольда. Во всяком случае, перевод далёк от подлинника, очень тяжёл по форме, за смыслом трудно следить, он весь расплывается в туманных фразах.

Важные замечания о ритмике санскритской поэзии, в частности, о ритмике Гиты, делает Теланг в предисловии к своему переводу памятника на английский язык. Теланг указывает, что в ведических гимнах нет фиксированной схемы стиха, нет требования обязательного чередования долгих и кратких слогов; в то время, как стихи классического санскрита все поются (за малым исключением), в гимнах встречается ряд стихов, которые невозможно спеть.

В стихах Упанишад уже отмечается в этом смысле прогресс, хотя и здесь встречается много строчек, которые нельзя спеть. Дальнейший прогресс замечается в стихах Гиты: большее число стихов Гиты согласуется со схемой, но есть стихи и несогласованные, а потому и неподходящие для пения. В поэмах и драмах классического санскрита схема выдерживается очень строго, и все стихи произведений этого периода можно спеть.

Таким образом, заключает Теланг, степень отклонения от метрической схемы может служить известным мерилом для суждения о древности данного произведения: чем больше встречается в нём отклонений от правильного стиха, тем древнее памятник. По этому признаку, заключает Теланг, Гита приближается к возрасту Упанишад (стр. 15).

Ритуально Гита поётся на распевец, очень напоминающий распевцы наших былинных сказителей, или, быть может, на традиционный распевец евангельского чтения. Метрики в распевце не чувствуется, повышения и понижения голоса не совпадают с долготой и краткостью слогов.

Изложенное обосновывает мой решительный отказ от принципа строгого упорядочения ритмического перевода Гиты.

После долгих исканий на протяжении более чем 20 лет я убедился, что правильней не добиваться заключения текста в точные схемы считанных слогов и ударений, а принять принцип вольного стиха, который можно произносить легко на распевец, близкий к тому, на котором читается санскритский текст индийцами, а поэтому и передать адэкватное художественное впечатление.

Схему принятого для ритмического перевода свободного стиха можно определить как свободный паузный амфибрахий с женскими окончаниями строчек.

РЕДАКЦИИ И ВАРИАНТЫ БХАГАВАДГИТЫ, ВОПРОС ОБ ОСНОВНОМ ТЕКСТЕ

Многие немецкие санскритологи принимают за древнейший вариант Гиты «Кашмирскую рукопись» (Шрадер).

Гита считается древнейшим и наиболее хорошо сохранившимся эпизодом Махабхараты. Очень рано она стала самой чтимой канонической книгой вишнуитов, наиболее распространённой ветви индуизма.

Рой, категорически отрицающий взгляд на Гиту как на сектантский памятник, всё же вынужден признать, что большинство древних и современных комментаторов считают её священной книгой бхагаватов и вишнуитов; Рой выдвигает теорию, что эти секты приспособили для своих нужд одну из упанишад и включили её в Махабхарату, вишнуитский памятник, тенденции которого не оставляют сомнений (Руссель). Это объясняет, почему так мало вариантов текста и почему они не являются существенными. Однако в главе Махабхараты, следующей за Гитой, сказано, что в Гите насчитывается 745 стихов, тогда как в дошедшем до нас тексте их всего 700.

Критика текста Гиты в Европе началась рано. Уже Гумбольдт стал говорить о добавлениях и интерполяциях в Гите (1826 г.). Вебер считал, что Гита составлена из ряда маленьких отрывков (1853 г.). Гольцман (1880 г.) и Гопкинс (1895 г.) считали, что первоначальный пантеистический текст Гиты подвергся искажениям и был приспособлен к теистическим взглядам вишнуитов, принимавших Вишну-Кришну как личного бога.

Гарбе, сделавший очень хороший перевод Гиты в 1905 г., переизданный в 1921 г., полагает, что первоначальный текст Гиты был монотеистичен и что дошедший до нас текст есть позднейшая пантеистическая переделка. Автор разлагает Гиту на ряд текстов и находит в ней множество цитат из Упанишад, много абстрактных сентенций и мало вдохновенных стихов. Он думает, что Гита не относится к эпохе синкретизма, но к более раннему периоду, когда происходила борьба пантеизма с теизмом. Гита, полагает Гарбе, сложена тогда, когда Вишну-Кришна стал для индуистов высшим личным богом, а пантеистическая надстройка появилась в период отождествления Вишну-Кришны с Брахмо. Гарбе называет этот период «эпохой ведантизма и кришнаизма». Автор считает, что поэма вышла из касты кшатриев и создана в духе дуалистических систем Санкхьи и Йоги, а затем первоначальный текст подвергся переделке в духе ведантизма и Мимансы. Гарбе приводит цитаты, где, по его мнению, проводится ясное различие между Вишну-Кришной и Брахмо — VIII, 3; XIV, 26, 27; XVIII, 50, 53.

С другой стороны, он указывает тексты (VII, 19; XI, 40), где эти образы отождествлены. Он подчёркивает противоречивое отношение Гиты к ритуалу: в II, 42, 46; XVIII, 66 выражено отрицательное отношение, тогда как в III, 9—18; IV, 31 ритуализм защищается. Идеи Гарбе были одно время очень популярны среди санскритологов, особенно немецких, но впоследствии подверглись резкой критике как индийских ученых (Кумарасвами, Рой, Дасгупта), так и европейских.

Шрадер полагает, что основное ядро Гиты заканчивается на II, 38. Ядро это он считает не вишнуитским, а выражающим идеи атеистической Санкхьи. Своё мнение он основывает на том, что в этом тексте идея Высшего выражена словом «Атман», тогда как в других местах Гиты она выражена словом «Tatparah». Шрадер считает, что первоначальный совсем маленький атеистический текст впоследствии был использован сектой бхагаватов и развит до размеров современной Гиты. Утверждения Шрадера об употреблении в Гите слов Атман и Tatparah несправедливы <, в чём легко можно убедиться, просмотрев по прилагаемому словарю места, где встречаются разбираемые Шрадером слова>.[*]

[*] Часть предложенеия добавлена из рукописи. (*Прим. ред.*).

Кроме того, Шрадер совершенно не касается вопроса о Пурушоттаме и Брахмо, не менее важном для анализа Гиты, чем вопрос об «Атмане» и «Татпара». Такое упущение приводит Шрадера к слишком поспешным выводам. Предположение Шрадера об использовании бхагаватами первоначального атеистического ядра Гиты совершенно произвольно и не оправдывается реальными историческими отношениями. Конечно, нельзя отмахиваться от вопроса об отношении бхагаватов к Гите, так как он первостепенно важен для правильной исторической и критической оценки памятника. Более того, он настолько важен, что требует самого пристального рассмотрения наравне с вопросом об отношении Гиты к Санкхье и Йоге.

Якоби считает, что основное ядро Гиты заключается в главах I—II, 32 и XVIII, 73—78.

Но особенно усердствовал в вивисекции Гиты Винтерниц. Подобно Гарбе, он отбрасывал легко и просто 170 шлок, как «не имеющую поэтического значения интерполяцию». Главы XIII—XVIII он отстраняет, как сухое прозаическое рассуждение, а XI — как фантастическое вишнуитское описание Кришны. Всего таким образом почтенный исследователь забраковывает 370 шлок! Впрочем, в последнем (английском) издании своей «Истории индийской литературы» Винтерниц и сам отказывается от крайностей своей концепции.

Одним из самых важных аргументов в пользу первичной целостности Гиты считалось отсутствие значительных вариантов текста. Шрадер для доказательства своего взгляда на Гиту как на составное, мозаичное произведение поднимает вопрос о её вариантах. Он ссылается на первое издание Гиты (в 1925 г.) Эдгертоном, где этот исследователь высказывает такую мысль: «в настоящее время нет абсолютно никакого доказательства, что в Индии был когда-либо известен иной вариант Гиты, чем дошедший до наших дней, хотя это и не свидетельствует, что вариантов никогда не было; однако это обстоятельство сильно затрудняет позицию тех, кто стремится доказать существование вариантов в прошлом». Но Шрадер утверждает, что такие доказательства есть. К их числу он относит указание Вайшампаяны в главе VI, 43, непосредственно следующей за Гитой, о количестве шлок в Гите и количестве шлок, передающих речи каждого участника беседы.

Если сравнить эти данные с количеством сохранившихся шлок Гиты, то получатся следующие отношения:

Число шлок	в Гите	по Вайшампаяне
Кришны	574	620
Арджуны	85	57
Санджаи	40	67
Дхритараштры	1	1
Итого	700	745

Из такого сопоставления Шрадер заключает, что во времена создания Махабхараты существовал вариант Гиты или вовсе не дошедший до нас, или же дошедший не полностью, причём из поучений Кришны не дошло 46 шлок, то есть отрывок, приблизительно равный VI-й главе. Вайшампаяна не упоминает о делении Гиты на главы, по-видимому, не придавая ему большого значения. Таким образом, можно думать, что деление, существующее в известном нам тексте, сделано из чисто внешних соображений с целью подогнать число глав Гиты к числу книг Махабхараты, а это число установлено из соображений мистики чисел. Довольно большие расхождения в названии глав также свидетельствуют о непрочности данной традиции, следовательно, об относительно позднем её происхождении. Шрадер указывает, что в 20-х годах текущего века пандит Шринивазачайр издал обширный комментарий на Гиту Ханзайогина. Издатель текста относит его к 502 году нашей эры (3004 г. кали-юги) и высказывает предположение, что

существовало два текста Гиты: «теоретический», общеизвестный и «практико-теоретический», менее известный и дошедший до нас только в Гитабхашье Ханзайогина.

Текст Гитабхашьи сильно отличается от канонического текста Гиты не только по количеству шлок, но и по их содержанию и порядку: там есть шлоки, отсутствующие в каноническом тексте, а некоторые шлоки канонического текста отсутствуют в «новом» варианте. Древний комментатор подходит к тексту с точки зрения крайней мистической спекуляции, делит его на главы по количеству слогов ведического Гайатри (24 + слог Ом в начале и конце мантры). Так получается 26 глав, причём 1 и 26 главы не считаются за песни, так как они символизируют Пурушу в состоянии «до» и «после» таттв, число которых = 24. Эти 24 главы комментатор группирует на 4 отдела по 6 глав («пада»), соответственно джнана, бхакти, крия и карма-йоге. Первые три «пада» образуют первую часть — «Санкхья-канда», последняя же — вторую часть, «Йога-пада».

Шрадер разбирает вопрос о новом варианте в сборнике, посвящённом юбилею Гарбе; он возражает издателю текста и считает, что «Гитабхашья» Ханзайогина произведение не столь древнее, как это полагает Шринивазачайр, хотя и признает, что комментарии носят древние черты, на что указывает отсутствие полемики, отсутствие упоминания не только Рамануджи, но даже и Шанкары и цитирование неизвестных в настоящее время произведений.

Упомянутый текст — единственно известный существенный вариант Гиты. Если не принимать его во внимание, как это и делали все исследователи, занимавшиеся Гитой вплоть до настоящего времени (Михальский-Ивеньский, Сенар, Эдгертон), то остаётся в силе утверждение, что в Гите поразительно мало разночтений, да и существующие незначительны. В 1945 г. институт Бхандаркара, выпускающий первое критическое издание Махабхараты, издал отдельно Гиту с различными её вариантами.

Попытки расчленить Гиту встретили значительные возражения не только со стороны индийских учёных (пандитов), всегда стоящих на точке зрения единства текста, но и со стороны европейских исследователей. Так, Валле Пуссен резко возражает против превращения Гиты в какую-то окрошку из текстов, хотя и признаёт наличие в ней некоторых интерполяций. Ольденберг считает, что операции, подобные проделанной Гарбе над Гитой, не облегчают, но лишь затрудняют понимание текста. Дейссен во всех своих работах, касающихся Гиты, рассматривает её как целостное произведение, а в своей «Истории философии» называет Гиту «древнейшим памятником монотеистического направления». Хилл полагает, что критицизм Гарбе и Шрадера не только заведён слишком далеко, но и просто поверхностен и свидетельствует о непонимании этими исследователями самого духа произведения.

Михальский-Ивеньский издаёт Гиту как целостный текст (в 1922 г.) и только немногие места берёт в скобки, как интерполяции (гл. III, 10—15 и 23; IV, 25—33 и XIII, 4). Нужно сказать, что Михальский-Ивеньский недостаточно убедительно обосновывает своё мнение об интерполяциях в третьей и четвёртой главах.

Автор считает, что первоначально Гита представляла только незначительный эпизодик, которым начиналось описание великой битвы на поле Куру (гл. I и II до шл. 38), он допускает, что к этому ещё можно присоединить несколько шлок из главы XVIII. Этот первоначальный текст, по мнению Михальского-Ивеньского, подвергся в дальнейшем дополнениям и переработкам, так что можно различить три редакции: сначала были присоединены главы от II, 39 до VI, а затем — грандиозное откровение Кришны, как Вселенской Формы (XI); оно превосходит все известные теофании. Михальский-Ивеньский считает, что вторая редакция Гиты заканчивалась пятнадцатой главой, но допускает, что сюда также входили шлоки XVIII, 45 — 66 и заключительные шлоки. К третьей редакции Михальский-Ивеньский относит главы XVI, XVII и XVIII, 1—44, которые он считает «не имеющими никакого отношения к поэме». Автор допускает, что эти главы были включены в Гиту в период окончательной редакции Махабхараты. Главу XVI Михальский-Ивеньский считает явно противоречащей основной тенденции

произведения, особенно взгляду, высказанному в II, 41—48, так как эта глава подчеркивает значение Шастр, отвергаемое в других местах Гиты. К последней редакции автор относит шлоки III, 10—15 и IV, 25—33, которые он считает излишними и в философском отношении стоящими значительно ниже всего остального текста Гиты. Редакторы, замечает Михальский-Ивеньский, не могли слышать слово «яджна» (жертва), чтобы не распространиться на эту тему, и оттого в текст высокого философского значения втиснули ортодоксально-ритуалистическую концепцию, что свидетельствует об их полном непонимании редактируемой ими поэмы. Михальский-Ивеньский допускает, что редакторы опустили несколько строк древнего текста. Автор считает правильным мнение, что III, 23 и XIII, 4 (а также IV, 11) — интерполяции. Несмотря на изложенное, Михальский-Ивеньский всё же полагает, что каноническая Бхагавадгита есть целостный текст, варианты которого незначительны. К теории Гарбе Михальский-Ивеньский относится отрицательно и считает, что Гита, искромсанная по методу Гарбе, была бы уже не Гитой.

Ламотт категорически высказывается за целостность текста Гиты, хотя и признаёт возможность и даже вероятность интерполяций и позднейших добавлений, однако он настаивает на крайней осторожности в отношении к этому вопросу. Для него Гита — целостное произведение, сущность которого выражается в сочетании «монизма» с «теизмом». Автор направляет свою работу против Гарбе, возражая ему не в отвлечённой критике, а разбирая шаг за шагом его утверждения и доказывая, что места, принимаемые Гарбе за вставки, вполне согласованы с остальным текстом.

Очень интересны исследования Рубена о философии Упанишад (1947 г.) и о связи Гиты с учением Каутильи (Kautilya), автора весьма известного памятника середины I тысячелетия до н. э. — Артхашастры.

Каутилья считается материалистом-моралистом, и обычно в круг философских памятников его произведение не включается, и даже в таком обширном исследовании, как пятитомная История индийской философии Дасгупты, автор ограничивается лишь упоминанием о нём, в связи с историей Санкхьи и Бхагавадгитой. Тем более ценны и интересны исследования Рубена. Автор отмечает, что в то время, когда Греция дала только три имени философов — Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, в Индии традиция Упанишад называла по меньшей мере 119 имен. Рубен различает 5 поколений философов; к пятому принадлежал Гхора Ангираса, учитель Кришны, сына Дэваки, творца героической песни, положенной в основу Бхагавадгиты. Об этом Кришне можно сказать, что он был княжич из Матхуры, младший современник Будды (560—484 гг. до н. э.), отличавшийся воинственностью; хитростью он убил персидского сатрапа Калаваяна, продвигавшего владения Кира на восток, из Пенджаба к берегам Ганги. Увидев, что ему несдобровать после убийства, Кришна бежал из Матхуры в Двараку. Слава Кришны стала возрастать после сочинения им воинственной песни, в которую вложены были идеи его учителя, Гхоры Ангирасы, выраженные в Чхандогья уп. III, 17, 1, где жизнь человека уподобляется пятидневному жертвоприношению Сомы. Приведём это место (по переводу Дейссена).

1. Кто постится, терпит жажду, кто не предаётся утехам, для того это дикша (обряд освящения жертвенных вещей в начале празднества).

2. Когда он ест, пьёт, предаётся утехам, то это для него наступает обряд «упасада» (начало празднества, длящееся три дня).

3. Когда он шутит, смеётся, вступает в брак, то это соответствует хвалам (стота) и Шастрам (т. е. пению гимнов Самаведы и чтению мантр Ригведы во время обряда выжимания сомы).

4. Подвиг, благость, справедливость, невреждение, правдивость — вот его дакшина (плата жрецам за обряд).

5. Поэтому говорят: soыyati (он будет выжимать, производить), asoыta (он выжал, произвёл). По ту сторону его новое произрождение; по эту сторону — смерть. Воистину смерть есть авабхрита (очищение посуды после совершения ритуала).

6. Это разъяснил Гхора Ангираса Кришне, сыну Дэваки, и к этому добавил, ибо он воистину был свободен от жажды:

«В час кончины нужно предаться этим трём мантрам: Ты Неразрушимое; Ты Непреходящее; Ты вершина дыхания Жизни».

Рубен видит в приведённом тексте основу одной из ведущих мыслей Гиты: восприятие всей жизни человека, как символического жертвоприношения (о чём пространно говорится в IV главе). Второй важный вопрос, поднимаемый Гитой, это вопрос о дозволенности убийства. Рубен показывает, как философы «четвёртого поколения» разрешали вопрос о смерти и об убийстве. В этот период в Упанишадах развивается учение о жизненном принципе, пране, душе, пребывающей в теле, но не тождественной ему.

Санаткумара (Сканда), божественный представитель кшатриев, учит представителя браминов Нараду (ср. Гита, X, 13 и 26) о различии между праной и телом. Пока прана пребывает в теле, разрушающего тело называют убийцей, но если прана покинула тело, то не называют убийцей того, кто сжигает труп даже отца или учителя (Чханд. уп. VII, 15). Естественно, что пятое поколение философов, к которому Рубен относит Гхору Ангираса и его ученика Кришну, продолжало разрабатывать вопрос, выдвинутый четвёртым поколением.

Отто Шрадер указывает, что Яджнавалкья первый стал учить, что награда и наказание после смерти обуславливаются делами, совершёнными человеком (кармой), а не жертвоприношениями и подарками жрецам. Так как это учение подрывало доходы жрецов, оно хранилось в тайне. Кришна, говорит Рубен, стал открыто учить, что война, совершаемая бескорыстно, есть долг кшатриев, выполнение которого «открывает райские двери». Кшатрия может и должен убивать, но не по своекорыстным побуждениям, а принимая войну как божью волю. Заслуга Кришны в том, что он первый дал вопросу об убийстве нравственное освещение, т. е. выдвинул вопрос о дхарме, нравственном долге, и карме, деятельности. Здесь тематика Гиты непосредственно сближается с тематикой Артхашастр Каутильи. Вопрос этот Рубен широко разбирает в статье, помещённой в юбилейном сборнике Якоби (1926). Автор считает, что сущность учения Каутильи и Гиты о карме — одна.

Каутилья говорит, что существуют две философские системы Санкхья и Йога, с другой стороны, существует житейская мудрость (Lokayatra). Разумный человек ищет согласования своих житейских целей (artha), носящих материалистически-атеистический характер, с долгом (dharma), откуда и возникает необходимость в этическом руководстве (артхашастре). Философская система Санкхья, углубляясь в изучение природы, стремится привести человека к освобождению силой знания. Это путь пригодный для пандитов. Человеку житейскому нужно знать, как следует поступать, чтобы не связывать себя делами. Именно этого ищет Арджуна, ставя Кришне свой знаменитый вопрос (III, 2): «Достоверно скажи мне лишь то, чем я достигну спасенья». И Гита и Каутилья различают правильные (karma) и неправильные действия (vikarma). И Каутилья и Гита одинаково разрешают вопрос: правильные действия это такие, которые сообразны с природой человека и совершаются, как долг, а не своекорыстно. Рубен очень чётко отличает эпическую или монистическую Санкхью от классической, дуалистической Санкхьи. Первая учит в духе Упанишад о свободе Атмана от дел. Это есть «различающее знание» — «vivekajnana». Санкхья чётко различает пурушу, дух от тела, сообразно составляющим его качествам (гунам). Это и есть «собственная природа» тела (Svabhava).

Всякое действие, сообразное своей природе, саттвично, т. е. чисто, а потому и не связывает. Так эпическая Санкхья выводит этику из натурфилософии. Рубен указывает на важное отличие эпической Санкхьи от классической: первая глубоко этична, вторая аморальна. Автор полагает, что в Гите сочетались разные стадии Санкхьи: Санкхью XVIII

гл. он считает этической, Санкхью II гл., проповедующей «равнодушие» (samatva) к действию и санньясу, — аморальной и близкой к Санкхье Мокшадхармы. Эта Санкхья, восхваляющая санньясу и недооценивающая нравственную деятельность домохозяина (ср. XII, 262), близка буддийскому идеалу странствующего монаха. Каутилья ставит йогу наряду с Санкхьей: подобно Санкхье, она опирается на доказательства. Рубен считает, что и карма-йога Гиты сочетает разные направления, она множественна, но не синтетична. Он принимает, что обоснование йоги Гита дает в III гл. Понимание карма-йоги, как выполнения долга, а жизни, как символического жертвоприношения, приближает йогу Гиты к установкам паривраджаков (бродячий монах, шалопут), которых Рубен считает предшественниками йогинов. Гита, по мнению Рубена, не выдержала настоящего принципа карма-йоги, последовательно проводимого Каутильей; эту йогу вытеснили и раздробили разные мистические теории и дхьяна-йога (ср. гл. VI, гл. XIII, 24), разработанная буддистами. Автор считает, что первичная песнь Кришны была обработана около 300 г. до н. э., и ей придан тот вид, в котором памятник дошёл до нас. В таком виде Гита моложе Артхашастр Каутильи, а эти, в свою очередь, моложе Санкхьи и Йоги, которые Каутилья рассматривает как вполне сформировавшиеся системы. Исследования Рубена представляют большой научный интерес. Оригинальна его параллель между Гитой и Артхашастрой, однако работы его не свободны от недостатков, присущих многим европейским работам: известной абстрактности в подходе к памятнику, стремления к расчленению без достаточной силы синтеза. Отсюда весьма неубедительные теории о разных концепциях карма-йоги в Гите, о Санкхье «второй и восемнадцатой главы» и пр. Памятник нужно изучать не с какой-то абстрактной, логической точки зрения, а нужно войти в дух и логику самого произведения, исследовать целостность его с его же точки зрения и тогда только можно дать ему правильную, «объективную» оценку. Если; мы будем, например, подходить к величайшим произведениям искусства китайской живописи с логикой нашей «научной» перспективы, то нам придётся признать все эти произведения «фрагментарными», непоследовательными и пр. Только подходя к китайской живописи с логикой китайской перспективы, по-своему нисколько не менее «научной», чем наша, мы можем понять безусловную правду и реализм китайского искусства. Для того, чтобы понять глубочайший реализм и жизненную правду ваяния индийских подземных храмов, нам нужно оставить вошедшие в нашу плоть и кровь каноны греческой скульптуры, принять иные, но не менее реальные каноны индийского ваяния, и тогда, и только тогда нам раскроется тайна их искусства. Так и с Гитой; чтобы понять внутреннюю логику и целостность этого величайшего произведения индийского народа (а это, безусловно, признают все индийцы, изучавшие Гиту), нам нужно хотя бы на время войти во внутреннюю логику этого памятника, взглянуть на него глазами индийца, и только тогда мы сможем правильно судить о его достоинствах и недостатках не с абстрактной точки зрения, но с точки зрения конкретной, ибо «истина конкретна». Кумарасвами, во многом судящий весьма превратно, всё же прав, когда он бросает европейцам упрёк. Касаясь вопроса о широком распространении буддизма, он говорит, что многие буддийские произведения переводились на тибетский и китайский языки, но никому из переводчиков и в голову не пришло бы считать достаточным для этой работы простое знание языка, без вхождения в дух переводимого произведения, как это делают европейцы (L. c. [45], стр. 49).

Что же касается индийских исследователей, то они твёрдо держатся убеждения о единстве Гиты, как религиозно-философского произведения. Так, например, Теланг категорически утверждает целостность Гиты и в своём предисловии к переводу даже не входит в рассмотрение вопроса о критике текста и только углубляется в исследование

датировки памятника и отношения Гиты к другим памятникам традиционной литературы Индии. Белвалкар написал специальное исследование, направленное против тенденции «четвертовать» Гиту. Шри Гопал Базу Малик категорически возражает против концепции Гарбе, Ольденберга и Гопкинса, рассматривающих Гиту как сборник противоречивых фрагментов. Автор даже вообще отрицает существование в Гите противоречий. Дасгупта также защищает целостность памятника и считает его наиболее ранним монотеистическим произведением школы Бхагаватов. Теорию Гарбе Дасгупта называет «произвольным и догматическим утверждением, не нуждающимся в детальном опровержении», Радхакришнан также считает взгляд Гарбе ошибочным.

Из относительно недавних (1941 г.) работ о Гите нужно отметить трёхтомное исследование Роя. В предисловии к первому тому Heimann отмечает, что Рой задался целью ответить на все предшествующие индийские и европейские работы о Гите, что равносильно созданию истории индологии последних столетий. Первый том — вводный, во втором — текст и перевод Гиты, третий — толкование Гиты в свете современной науки. Приводя сводку мнений различных высокоавторитетных санскритологов, Рой показывает, как трудно европейцам понять Гиту; мнения о ней крайне противоречивы: нет ни одного положения, которое бы не оспаривалось. Каждый разрезает, комбинирует и в конце концов коверкает Гиту по-своему. Различают «позднюю» и «раннюю» Гиты, причём, то, что один считает «ранним», другой считает «поздним». То, что один считает достоинством произведения, то другой — недостатком. Теланг говорит, что едва ли в Гите существует стих, понимание которого получило бы всеобщее признание.

При внешнем рассмотрении вопроса об отношении Гиты к вишнуизму и секте бхагаватов, можно легко убедиться, что Кришна Гиты есть тот самый аватар, о котором говорится в таких несомненных памятниках вишнуизма, как Харивамса и Вишну-Бхагаватапурана. Однако, как полагает Рой, более углублённое изучение Гиты приводит к убеждению, что первоначально она была создана в форме упанишады, которую какой-то вишнуит приспособил для нужд своей секты. Рой подчёркивает, что некоторые имена, считающиеся специфическими для секты бхагаватов, например: Бхагават, Васудэва, Пурушоттама — можно найти в памятниках гораздо более древних, нежели Гита. В Шветашватара уп. III, 11 и V, 4 слово употреблено в смысле «Господь». Обращение «бхагаван» — обычная вежливая форма; так, например, обращаются ученики к Будде. Слово «Васудэва» автор толкует как составное: «васу» значит «местопребывание существ» и «дэва» — «блистающий» и считает, что Бхандаркар доказал, что первоначально оно не носило специфического характера родового имени Кришны. Панини (IV, 3, 98), ссылаясь на Патанджали, истолковывает слово «Васудэва» как «досточтимый», а не как «кшатрия», как в IV, 3, 99, хотя в IV, 3, 114 Васудэва и Баладэва производятся от Вришни. В Бхагавадгите нет и намёка на мифологическое объяснение эпитетов «Джанардана», «Кешинисудана», «Мадхусудана», нет никаких черт из мифической жизни Кришны, характерных для сектантских вишнуитских произведений. Из этих предпосылок Рой выводит заключение, что Кришна Гиты так относится к Кришне бхагаватов, как исторический датский принц Гамлет к шекспировскому Гамлету ([57], стр. 27). Автор полагает, что Гита была включена в Махабхарату довольно поздно, когда началось обожествление Кришны, и тогда же введены были некоторые интерполяции, например, IX, 11—12, придающие Бхагавадгите сектантский характер. Рой считает, ссылаясь на Теланга, Анугиту очень поздним и неталантливым подражанием Гите, но настоящее смешение возвышенных концепций Упанишад, изложенных в Гите, с народными верованиями Рой видит в Нараянии, включенной в Мокшадхарму: там уже говорится об аватарах Вишну, о чём Гита даже не упоминает, а философские понятия: буддхи, манас, аханкара превращаются в ипостаси Вишну и его родственников из племени вришни или саттватов. Рой решительно утверждает, что во время создания Гиты ещё не существовало секты бхагаватов. Во всяком случае, как полагает и Теланг, тогда ещё не существовало учения о четырёх ипостасях (vyuha) Вишну, что Гарбе совсем

упускает из вида, хотя специально рассматривает вопрос об отношении Гиты к секте саттватов. Патанджали упоминает не только о Раме (т. е. Балараме-Самкаршане) и Кешаве (т. е. Кришне), но и о Джанардане, как о ликах Нараяны, о которых сказано в Мокшадхарме. Эти факты говорят за то, что уже в IV—II вв. до н. э. существовало учение об ипостасях Вишну, не известное Гите. Отсюда видно, что она старше Панини. Во времена создания поэмы Кришна почитался ещё только как богатырь и учитель. Рой соглашается с Винтерницем, считающим, что в эпосе Кришна является просто вождём пастушеского племени. Кришна-Васудэва бхагаватов и Кришна-Вишну вишнуитов были связаны с учением Гиты лишь позднее, а не первоначально. Рой подчёркивает, что в ней, за исключением начала и гл. XI, нет ничего, что связывало бы её с Эпосом. Сомнителен для Роя образ Кришны (гл. XI) — пожирателя миров, свойственный культу Дурги, а не вишнуизму. Рой считает относящиеся сюда шлоки сектантской интерполяцией. Он замечает, что если бы целью беседы Кришны и Арджуны было желание Кришны убедить Арджуну принять участие в битве, то не было бы никакой надобности в дальнейших главах, так как конец XI главы вполне разрешает вопрос. Рой настаивает, что Гита не является органической частью Эпоса ни в его первоначальном виде, условно называемом «Бхарата» (сюда относят 24.000 шлок, описывающих историю междоусобной распри), ни в его окончательном виде, называемом Махабхарата (Великое сказание о Бхаратах). Как на одно из доказательств, Рой указывает на громадную разницу в облике Арджуны, как эпического богатыря, неоднократно принимавшего без особых размышлений участие в братоубийственных битвах, и Арджуны Бхагавадгиты, человека чуткого к нравственным и философским вопросам. Кришна Эпоса и Кришна Гиты также — разные лица: там — богатырь-полубог, здесь — вдохновенный учитель вселенской мудрости. Убеждение, что Гита — продукт религии бхагаватов, говорит Рой, настолько крепко вошло в сознание индийцев, что ни один комментатор не возражает против такого взгляда, равно все комментаторы принимают как само собой разумеющееся, что Кришна поэмы есть аватар. Это убеждение настолько сильно, что ему поддались даже наиболее критические исследователи Запада. Все крупнейшие индийские ортодоксальные исследователи: Вайдья, Субба Рао, Тилак, Бхандаркар, Банкимчандра в один голос признают Махабхарату вишнуитским произведением, а Бхагавадгиту священной книгой секты бхагаватов.

Одно время в науке укрепилось мнение, что Упанишады — пантеистичны, а потому в них не может быть речи о бхакти. Мнение это далеко от истины. Упанишады не есть однородная и последовательная система, а поэтому нельзя говорить о «философии Упанишад», как о чём-то целостном. Не говоря уже о том, что каждая упанишада излагала учение отдельной школы и что школы эти создавались в разных жреческих группах, связанных с различными Ведами, даже одна упанишада могла объединять учения, непримиримо-противоречивые с точки зрения современных европейских исследователей и вполне совместимые с точки зрения ришей, создателей Упанишад, и даже с точки зрения современных ортодоксальных пандитов, воспитанных в духе традиционной индийской философии. Право на такой подход к памятникам своего народа ещё недавно со всей страстью ортодокса отстаивали Кумарасвамин и Тилак. Рой указывает Гарбе, как на коренную его ошибку, на игнорирование специфики индийского мышления при разборе Гиты. В результате получилось, что Гарбе создал концепцию, одно время очень импонировавшую европейским исследователям, а среди индийских пандитов вызвавшую лишь негодование или насмешку. Рой неоднократно обвиняет Гарбе в узости и в «полном непонимании индийской мысли» (L. c. [57], стр. 22) в том, что он четвертует Гиту на основании выдуманных им противоречий между «пантеистическими» и «теистическими» текстами. Сочетание пантеизма и теизма характерно для Упанишад и такое сочетание в Гите свидетельствует не о синкретичности, компилятивности её, как думают Гарбе и некоторые другие европейские исследователи, а именно о её близости духу и форме

Упанишад. «Хотелось бы знать, — пишет Рой, — как объяснили бы Гарбе, Гольцманн и Хопкинс следующие факты:

А) Тот же Яджнавалкья, считающийся отцом философии Веданты с её монизмом, говорит о боге, отличном от мира и от индивидуума и управляющем тем и другим.

Б) Отец Светакету, знаменитый учитель, сформулировавший великий принцип «Tat tvam asi» («Ты еси То») учит также о сотворении мира и о существовании Единого.

В) Яма сообщает Начикету одновременно пантеистическое и теистическое учение и т. д. (ср. L. c. [57], § 16, стр. 13).

Мнение западных и даже некоторых индийских исследователей, что Упанишады не знают бхакти и что только Гита открыла учение о бхакти, Рой считает ошибочным. Упанишадам ведом был теизм, а значит, ведома была и бхакти. Рой утверждает, что даже Ведам не чужда была бхакти; но говоря о бхакти, нужно помнить, что смысл этого слова на протяжении веков не мог не меняться. В Упанишадах бхакти и upasana (символическое жертвоприношение) почти синонимы. Шанкара относился к бхакти пренебрежительно потому, что он под ней понимал скорее выражение суеверного культа, нежели медитацию. Ещё Рамануджа понимал бхакти как углублённое размышление на высшие духовные темы, совсем не обязательно связанные с представлением о личном боге. Понимание бхакти, как экстатического состояния, сильно окрашенного сексуальными моментами, относится к очень позднему сектантству (XIV—XVI вв. н. э.). Нужно подчеркнуть, что в Гите термин «бхакти» употребляется с существенно важными смысловыми оттенками: и в смысле благочестивой медитации, и в духе дхьяна-йоги (XVIII, 65), и в смысле упасаны (IX, 26), и в смысле бескорыстной деятельности, т. е. карма-йоги (VI, 1). Нельзя хотя бы приблизительно понимать Гиту, не учитывая изумляющего многообразия её смысловых и эмоциональных оттенков. В «Нараянии», произведении стоящем на много ступеней ниже Гиты, есть всё же одно удивительное место, вполне достойное Гиты, по глубине мысли и напряжённости художественного выражения. Это описание видения Нарады (XII, 341). Бхагаван явился Нараде:

Как бы подобно месяцу, духовно-чистый, но вместе с тем
и как бы от месяца вполне отличный,
И как бы мысленно промелькнувшее сияние звезды, и как бы
огнецветный;
Как бы (радуга) крыла попугая и как бы хрусталя
искристость;

Как бы иссиня-черный мазок и как бы золота груды;
То цвета ветки коралла, то как бы белый отблеск;
Здесь — златоцветный, там — подобный бериллу;
Как бы синева сапфира, местами подобный смарагду;
Там — цвета шеи павлина, местами — подобный жемчужной нити....

Рой категорически возражает Тилаку, утверждающему, что бхакти Гиты есть сектантское преклонение перед определённым личным богом, и отрицающему непосредственную связь её с Чхандогья уп. Тилак считает, что Кришна, ученик Гхоры Ангирасы, сын Дэваки, упоминаемый в Чхандогья уп., и Кришна Гиты — два разных лица. Вопреки тому, что Бхагавадгита непосредственно цитирует Чхандогью, Тилак отрицает, что она в своём учении о бхакти опирается на Упанишады на том основании, что будто бы Брихадараньяка уп. (гл. 3—4) ясно свидетельствует, что во времена Джанаки не было бхакти. Но если и принять эту ссылку, то ей можно противопоставить ряд мест в упанишадах Катхака, Иша, Шветашватара. Естественно, что Гита ближе средним

Упанишадам, чем ранним: Гиту и Шветашватара уп. можно отнести, по мнению Роя, к одной эпохе, но Гита, указывая на свою традицию (начало IV гл.), называет и Джанаку.

Касаясь вопроса об отношении Бхагавадгиты и Санкхьи, то или иное решение которого определяет понимание поэмы данным исследователем, Рой без колебания становится на сторону тех, кто отрицает связь её с «классической Санкхьей», то есть дуалистическим учением. Он считает, что всю терминологию Санкхьи, встречающуюся в Гите (буддхи, аханкара, манас, индрии, гуны и пр.), можно понимать в духе средних Упанишад: (Шветашватары, Иша, Майтраяны). Решающим текстом для выяснения этого вопроса является XIII гл. Гиты, где Пуруша и Пракрити признаются оба безначальными, но объединёнными в высшем принципе — Брахмо (ср. XIII, 30), тогда как классическая Санкхья утверждает полную разобщённость обоих начал. «Замечательно, — пишет Рой, — что Гита сумела удержать равновесие между... дуализмом и монизмом, которые школы Запада разделяли так непримиримо» (L. c. [57], стр. 225, 226). Кумараппа Бхаратан также считает, что учение Шанкары об абсолютном монизме и пантеизме Упанишад не оправдывается текстами и что в Упанишадах есть и теистические тексты, равно как и учение о бхакти. Чистый монизм ранних Упанишад сменяется в средних религиозным морализмом, особенно в Шветашватара уп., Гита своим пламенением разрешает труднейшую задачу соединения монизма и плюрализма. Она, сохраняя отвлечённые философские термины Упанишад: Брахмо, Непреходящее (Акшара), Атман, облекает их в плоть и кровь конкретного образа личного бога, которого она именует Кришной Васудэвой.

ИЗДАНИЯ ГИТЫ

В Индии Гита издавалась настолько часто, что нет возможности, да и надобности перечислять эти издания. В общем они стереотипны. В своей работе я пользовался изданием Тукорами Джаваджи (Бомбей, 1914 г.)*.

Из европейских изданий основным в XIX в. считалось издание Шлегеля и Лассена (1846 г.). В 1861 г. текст в транскрипции был издан Бюрнуфом; в 1922 г. — Михальским-Ивеньским, в 1925 г. — Эдгертоном (второе издание в 1946 г.). Все эти издания — в транскрипции. Наиболее ценным является издание Михальского-Ивеньского.

Отто посвятил вопросу о разночтениях Гиты отдельный труд, а также статью в юбилейном сборнике Винтерница. На основании изучения Кашмирской рукописи Отто выдвинул теорию о первичном тексте Гиты. Считая наиболее древней рукописью Махабхараты Кашмирскую, Отто полагает, что в ней ещё сохранились следы борьбы вокруг текста Гиты, закончившейся победой взглядов Шанкары.

Против теории Отто в 1937 г. выступил Белвалкар. Эдгертон во втором издании вскользь упоминает о ней, называя её необоснованной, но полемика с Эдгертоном происходила раньше, после выхода первого издания его труда. Отто указывает, что в кашмирском издании есть 14 лишних шлок и 4 полушлоки по сравнению с каноническим текстом, есть и разночтения, которым Отто придаёт большое значение. Так, он указывает, что вместо hatvфrthakфmans tu канонического текста (II, 5) в кашмирском издании стоит na tvфrthakфmas tu. Отто замечает, что этот стих является часто камнем преткновения для переводчиков, и полемизирует с Эдгертоном по поводу понимания этого места, которое Эдгертон переводит так: «But having slain my grrus as they seek to attain their ends I should eat food smeared with blood right in this world (without waiting for such a punishment in a future life).

---

* Предложение добавлено из рукописи. (*Прим. ред.*).

Цитата дана по первому изданию, во втором Эдгертон только несколько изменил редакцию, но не смысл перевода.

Как утверждает Отто, такого значения слова фrthakфma индийские комментаторы не знают. Стих II, 11 в кашмирском издании читается так: Añocyфn anuñocans tvam prajnфvan nфbhibhacase.

Отто считает, что в каноническом тексте укрепилось старое искажение и что Кашмирская рукопись сохранила правильный первоначальный текст. Стих II, 11 представлял трудность для понимания, которую или просто замалчивали или же старались как-нибудь обойти. Так, например, Шпеер останавливается на этом тексте и недоумевает, почему Кришна, признавая слова Арджуны «мудрыми», тотчас же их опровергает. Шрадер считает, что толкование Нилаканты: «ты говоришь слова мудрости, хотя и не мудр», не оправдано текстом. Шпеер сомневается в возможности для санскрита словообразования prajnфvada в смысле «слово мудрости» или «умные речи». Отсюда он делает вывод, что слово в тексте искажено и что следует читать не prajnф, а prajфvada. Таким образом, Шпеер переводит этот стих так: Du trauerst um die, welche nicht zu trauern sind und du sprichst, wie die Leute reden.

Он видит смысл стиха в противопоставлении мнения черни (praja) мнению пандитов.

Метрические ошибки XI, 40 встречаются также и в Кашмирской рукописи, что Шрадер считает признаком древности.

Из приведенного ясно, что не существует ни в индийской, ни в европейской литературе единого мнения о первоначальном тексте Гиты и о школе, в которой возникло это великое творение человеческого духа. Высказываются самые разнообразные, порой противоречивые мнения, часто малообоснованные и скорее выражающие симпатии или антипатии их авторов, нежели объективную оценку фактов.

Как и всякое эпическое или полуэпическое произведение, Гита была создана, по-видимому, не сразу, и, может быть, правы те, кто видит в ней первоначальный эпический остов, на котором была впоследствии развёрнута религиозно-философская поэма. Остов этот — трагическая ситуация Арджуны на поле битвы, его обращение к Шри-Кришне с мольбой о руководстве. Этот остов относится ко всей поэме приблизительно так, как относятся к драмам Шекспира первоначальные легенды, использованные великим драматургом как фабула, как скелет, на который наращена живая плоть поэтического творчества.

Трагическая ситуация Арджуны, вынужденного сражаться против своих родных, поражает мысли и чувства, побуждает перенестись от частного к общему. Так порождается философское обобщение и создаётся грандиозная нравственная проблема.

Гита не может потерять своей духовной и философской ценности уже хотя бы потому, что это — один из наиболее ранних памятников в истории человечества, где нравственная задача возведена в степень всечеловеческой проблемы до уровня, где личность человека вынуждена признать общечеловеческий нравственный закон выше своего индивидуального существования: Арджуна предпочитает быть убитым, чем нарушить дхарму. Нравственная проблема ставится в одной из своих острейших форм — в форме вопроса о праве одного человека на жизнь другого.

Отправная точка философии Гиты — этическая, и этим она особенно близка традициям русской философии, как правило, тоже носящим выраженный этический характер. Назовём только имена Сковороды, Чаадаева, Толстого, Достоевского, В. Соловьёва... Если упустить этот момент, то Гиту можно, выражаясь словами пушкинского Сальери, «разъять как труп, проверить алгеброй гармонию», разложить её на

грамматические части, рассечь логические связки и суставы, как это делал Гарбе и его школа, и всё же не найти сущности этой дивной поэмы о Махатме, являющемся в минуту высочайшей личной трагедии мятущемуся сознанию ученика. А если воспринята художественная цельность произведения, то раз и навсегда отпадает вопрос о его мозаичности логической, философской и филологической.

Бесконечные противоречия ученых оценок Гиты, её «остова», «прибавлений» сами по себе свидетельствуют о неосновательности всех этих теорий.

Пусть Гита и с т о р и ч е с к и создавалась по частям: текст I—II, 38 вполне возможно принять как «остов», но в том виде, как она дошла до нас, это целостное художественное и философское произведение, ценность которого воспринимается непосредственно.

Этим не отрицается возможность существования в современном каноническом тексте Гиты интерполяций и существование вариантов Гиты. Но интерполяции не могут нарушать целостности поэмы, как не нарушают целостности шекспировских драм, несомненно, существующие в них интерполяции. Трудно себе представить, чтобы Гита создавалась без всяких вариантов. Приходится удивляться не тому, что они были, а тому, что их так ничтожно мало, что передаваемая изустно в течение многих сотен лет Гита так выкристаллизовалась в сознании масс, что варианты утратили практическое значение и свелись на немногочисленные разночтения, которых гораздо меньше, нежели в произведениях, зафиксированных при их возникновении рукописно и печатно, хотя бы, например, в тех же шекспировских драмах.

Доказательство «мозаичности» Гиты хотят видеть в предполагаемой несистематичности её изложения и наличии противоречий. Но ко всякому произведению следует подходить с исторической точки зрения, с позиций, на которых оно стоит. С европейской точки зрения, в Гите не приходится отрицать известную «несистематичность» изложения и наличие повторений.

Однако Гита, рассматриваемая исторически, ничуть не менее систематична, чем любое другое произведение санскритской литературы, современное этому памятнику. Нужно не забывать о своеобразном строе мысли индийцев, непривычном для европейца, но следующем логическим законам, как это хорошо показал Щербатской в своих многочисленных изысканиях о логике индийцев, в частности, о буддийской логике. Нужно учесть любовь древних индийцев к повторениям и перечислениям. Наконец, надо считаться и с общей идеей произведения. Внутренние «противоречия» в Гите обычно только кажущиеся и во многом зависят от тенденциозности перевода (сравнить, например, обвинения Гиты Эдгертоном в «непоследовательности» и в «нецелесообразности» — подробнее об этом в примечаниях).

Гита — типичное диалектическое произведение, нередко сознательно вскрывающее и подчёркивающее противоречия с целью найти им то или иное разрешение. Если эти разрешения не удовлетворяют современного читателя, то это не значит, что две с половиной тысячи лет тому назад они были не убедительны.

Расценивать Гиту с точки зрения современной логики и гносеологии было бы также неправильно, как расценивать труды Гиппократа с точки зрения современной медицины. Конечно, и при историческом подходе в Гите можно отметить некоторые несогласованности, но они не нарушают общей целостности произведения. Вообще говоря, общеизвестно, что санскритская литература отличается своеобразием в отражении истории и склонностью к противоречиям.

Ламотт высказывал мнение, что Гита есть самостоятельное произведение, лишь позже включенное в Махабхарату. Такая мысль вполне вероятна именно потому, что Гита представляет собой вполне законченное самостоятельное целое; впрочем, подобных отдельных поэм немало в Махабхарате (ср., например, «Наль», «Савитри» и пр.).

Образ Арджуны трактуется в Гите совершенно своеобразно, совсем иначе, чем в других местах Махабхараты, где Арджуна представлен в обычных тонах эпического

героя. Так, например, в Вирата-Парван (IV кн.) в эпизоде «похищение коров» (861—2376) описано сражение Арджуны с Дурйодханой и другими представителями рода Куру в обычных эпических тонах: гиперболически огромное оружие Арджуны, лук Гандива, наводящее трепет громыхание его колесницы и пр. Арджуна без малейшего колебания нападает на войско Куру, крушит направо и налево, как и полагается эпическому герою. Боги толпой созерцают сражение, сочувствуя Пандавам.

Этот и другие эпизоды Махабхараты настолько существенно отличаются от Гиты, что, действительно, получается впечатление двух совершенно разных по духу и мироощущению произведений.

Во всяком случае, можно смело утверждать, что Гита безотносительно к Махабхарате есть законченное произведение, хотя, по-видимому, и возникшее на фоне существовавших ранее рапсодий. Отношение Гиты к другим философским текстам Махабхараты, в частности, к Мокшадхарме и Анугите, представляет вопрос, подлежащий особому рассмотрению.

ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ ГИТЫ

Хронология санскритской литературы представляет ещё много трудностей и неразрешённых загадок. Вся она может быть принята относительно и ориентировочно, и только в этом смысле можно говорить о хронологии Гиты.

Датировка того или иного памятника санскритской литературы понимается как определение его места в ряду других памятников, причём, весь ряд различными исследователями сдвигается на несколько столетий в ту или другую сторону.

При обсуждении датировки Гиты учитываются следующие моменты.

1) Филологические соображения: этимология, лексика поэмы.

2) Отношение Гиты к другим литературным памятникам: Ведам, Упанишадам, Манавадхармашастре, Брахма-сутре Бадараяны, Йога-сутре Патанджали, поздней Санкхьи (Санкхья-карика Ишваракришны).

3) Отношение Гиты к культу Бхагавана, Кришны-Вишну и других богов индийского пантеона.

4) Отношение Гиты к буддизму и более поздним философским школам.

Мы ограничимся лишь некоторыми общими соображениями.

Филологический анализ. Язык Гиты довольно прост: сложные синтаксические обороты встречаются редко, обычно фразы ограничиваются одной шлокой, нередко даже полушлокой. Исключения из этого правила встречаются преимущественно в VI главе, которую приходится выделить и в вопросе о связи Гиты с системой йоги Патанджали. Если не считать перечислений, занимающих несколько шлок, то основные места, где не соблюдено соотношение между фразой и шлокой, следующие: I, 21—23; II, 41—44; VI, 13—14, 20—23, 24—25, 33—34; X, 12—13; XI, 26—27; XII, 3—4; XIV, 22—23, 24—25; XV, 3—4; XVIII, 51—53.

Отсюда вытекает, что синтаксис Гиты весьма архаичен. Сложные слова (бахуврихи) в ней встречаются, но не в таком количестве и не такие сложные, как в последующей философской санскритской литературе.

Дасгупта пишет: «Стиль Гиты очень архаичен... таким образом мы приходим к выводу о значительной древности Гиты... я предполагаю, что она древнее буддизма... изучение Гиты со стороны лексической также убеждает в её архаичности, она значительно архаичней Панини» (см. «Истор. инд. философии», т. II, 551). Дасгупта указывает ряд примеров архаичности лексики Гиты.

От корня «yudh» в Гите встречается форма «yudhya» (VIII, 7), вместо «yudhasva».

«yat» в языке Панини употребляется только в medium, тогда как в Гите употребляется и активная форма, (напр., в VI, 36; VII, 3; IX, 14; XV, 11).

Корень «ram» употребляется в активной форме (X, 9).

Глагол «udvij» в позднейшем языке обычно употребляется в medium, а в Гите он употребляется в активной форме (V, 20).

В XII, 8 стоит «nivasiûyasi» вместо «nivatsyasi».

III, 10 стоит «prasaviûyadhvam», что является почти грамматической ошибкой.

В X, 29 стоит «yamah samyamatam» вместо «yamah samyacchфtфm».

В XI, 44 употреблено «priyфуфrhasi» вместо «priyфуфh arhasi».

В X, 24 стоит «senфnшnфm» вместо «senanyam» и т. д.

Из приведённого анализа Дасгупта делает заключение, что Гита создана задолго до окончательной редакции Махабхараты как целого литературного произведения.

Теланг замечает, что стиль и язык Гиты близок к доискусственной литературе, по своей простоте он производит впечатление архаического. Язык Гиты резко отличается от языка Калидасы и других поэтов классического периода. После Калидасы развился вкус к сложным периодам, тогда как отсутствие искусственности построения речи, частое повторение слов и оборотов характерны для архаической литературы.

С другой стороны, Дэвис (J. Davis, 1882) указывает, что в Гите встречаются слова, употребляемые в Пуранах, а иногда и в Браманах, например: kalpa, manvantara, dvamdva, mфya — последнее в смысле иллюзии.

Однако эти доводы Дэвиса не всегда правильны и убедительны. Так, слово «манвантара» в Гите совсем не встречается, слово «кальпа» встречается в довольно ранних текстах, например, в Атхарваведе. Кроме того, один факт употребления слова Пуранами ещё не свидетельствует о позднем происхождении данного слова, так как в Пуранах встречаются очень древние места наряду с поздними. Вообще же говоря, при филологическом анализе следует отдавать предпочтение структурным моментам, а не лексике.

Резюмируя изложенное, можно вывести заключение, что Гита по стилю и языку может быть отнесена к памятникам раннего периода санскритской литературы, близкого к Упанишадам.

ПОЛОЖЕНИЕ ГИТЫ В РЯДУ ДРУГИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ

Как известно, в европейской литературе существует тенденция принимать Гиту за синкретическое произведение, где довольно неуклюже соединены системы Санкхьи и Йоги, с одной стороны, и Ведантизма, с другой. Причём, «Санкхья» принимается в смысле атеистической Санкхьи, изложенной в «Санкхья-карике». Все эти концепции, по мнению европейских исследователей, сильно разбавлены народными религиозными представлениями культа Вишну-Кришны.

В настоящее время, когда речь заходит о Санкхье, то чаще всего подразумевают систему Санкхья-Карика Ишваракришны, опирающуюся будто бы на авторитет муни Капилы. Как известно, система эта является дуалистической и атеистической — «анишвара» Санкхья. Она признаёт два самостоятельные начала, оба бесконечные, но существенно отличающиеся одно от другого: материю, обусловливающую существование и всё разнообразие проявленного мира, и дух, вернее, множество духов наподобие монад, не сообщающихся между собой и отдельно друг от друга втянутых в круговорот материи, из которой каждой монаде предстоит с а м о с т о я т е л ь н о освободиться. Никакой силы, объединяющей монады, Санкхья не признаёт. Эта система отрицает существование Мировой Души, как творческой силы или как интеграла отдельных монад.

Здесь нет надобности вдаваться в подробности системы, нам сейчас необходимо установить лишь непременные признаки анишвара Санкхьи. В Гите несколько раз употребляется слово «санкхья»: в II, 39 и в названии этой главы, в III, 3; V, 4, 5 и в XVIII, 13. Ни в одном из этих текстов нет и следа тех признаков, которые определяют анишвара-Санкхью. Более того, одной из основных мыслей Гиты является учение о Мировой Душе (Пурушоттама).

Совершенно ясно, что произведение, полагающее в основу своей концепции такой принцип, не может опираться на учение Ишваракришны, не впадая во внутреннее противоречие. Одно это позволяет усомниться в правоте тех, кто рассматривает Гиту как изложение системы поздней Санкхьи. Но история индийской философии и не вынуждает нас к такому отождествлению. Слово «санкхья» не раз употребляется в философских текстах Махабхараты, оно даже встречается в поздних Упанишадах: Пранагнихотра, Шулика. Но там, конечно, нет и речи о Санкхье как системе Ишваракришны.

Как мы попытаемся показать в дальнейшем, дело идёт о «ранней» или «эпической» Санкхье. Почти то же можно сказать об «йоге» Гиты, об отношении системы Патанджали, изложенной в Йога-сутрах и Гите.

Существует мнение, что Гита есть только своего рода перепев йоги Патанджали, как всякое подражание, менее ценное, чем оригинал. Вопрос этот большой сложности, и его можно решать только в связи с вопросом о Санкхье.

Известно, что система Патанджали, по своей сущности, практическая: «Йога» в системе Патанджали, понимаемая как «праксис», целиком основана на теории Санкхьи и именно дуалистической Санкхьи, как она изложена в Санкхья-Карике.

Единственная разница между системами Патанджали и Ишваракришны состоит в том, что Санкхья не признаёт Ишвары как материальной миропричины, как творца мира, тогда как Йога (Патанджали) признаёт таковую.

Нужно не упускать из виду, что понятие «ишвара» не адэкватно европейскому понятию «бог». Уже одна близость учения Йоги (в смысле Патанджали) к Санкхье Ишваракришны делает сомнительным утверждение о близости Йоги Гиты к системе Патанджали. Не вдаваясь в подробности, можно указать, что Йога Гиты по своему методу, технике, а главное, по своему пониманию конечной цели освобождения глубоко отличается от системы Патанджали. А если это так, то нет и основания утверждать, что Гита есть произведение более позднее, чем сутры Патанджали.

Следующим вопросом является отношение Гиты к Манавадхармашастре. Нужно признать, что трудно уловить влияние «Законов Ману» на Гиту. В частности, Гита не касается законов о ступенях жизни, хотя этот вопрос очень близок тематике памятника, который довольно подробно останавливается на кастовых обязанностях и практике отшельничества (ср. гл. VI и XVIII).

Винтерниц отмечает, что в Ведах, даже в их более поздних частях, нет и следа законов о возрастах (ашрама), но уже в старших Упанишадах есть зачатки этих установок. Так, в Чханд. уп. II, 23 говорится о трёх периодах жизни и о четвёртом, наивысшем состоянии. Достигшего такого состояния Чханд. уп. называет «атьяшрамин», то есть стоящий над «ашрама». Под этим термином разумеется то, что в Гите называется «санньясин» (сравн. также Швет. уп. VI, 21 и Кайвалья уп. II и сл.). Винтерниц считает, что наиболее древнее упоминание об ашрама встречается в Джабала уп., где допускается уход от мира независимо от возраста. Но уже в заключительных строках Чханд. уп. (VIII, 15) указывается, что последовательное прохождение ашрама есть идеал благочестивой жизни.

Идея упорядочения жизни каждого дваждырождённого постепенно создавалась в Упанишадах и Дхармашастрах (Гаутамы и др.) и получила своё окончательное оформление в Законах Ману. В Гите идея ашрама выражена в зачаточном виде, близком тому, как она выражена в ранних Упанишадах. Это — основная черта, по которой можно сравнить Манавадхармашастру и Гиту. Что же касается до философской позиции, то

вообще говоря, космология Ману исходит из концепции Санкхьи, но, конечно, более ранней, чем Санкхья Ишваракришны, и такой параллелизм между Ману и Гитой не имеет большого значения для разрешения вопроса об относительной датировке памятника.

Упоминание Гиты о Ману (IV, 1; X, 6) нельзя трактовать, как намёк на автора Манавадхармашастры: о Ману, как о праотце и родоначальнике человечества, знает уже Ригведа (напр., I, 80, 16). В IV, 1 Гита говорит о Ману, как о сыне Вивасванта. В древних текстах известно о 7 Ману (ср. Махабхарата, XIII, 991) или 4 Ману (Гита X, 6). Впрочем, некоторые индийские схолиасты, а за ними и европейские исследователи (Бюрнуф, Лоринзер) понимают под «древними четырьмя» Гиты Кумаров. Теланг считает, что Гита говорит о 4 Ману (смотреть об этом в примеч. 372).

Во всяком случае, упоминание Гиты о Ману нельзя принимать как доказательство того, что Гита знает Законы Ману, а следовательно, что она создана позднее.

Что касается каст, то Гита, как и Манавадхармашастра, знает их 4, они достаточно ясно охарактеризованы в XVIII главе. Более того, учение о кастовой дхарме — одна из основных мыслей Гиты. Касты — очень древняя общественная организация Индии. Следует отметить, что в Гите для обозначения этого понятия употребляется слово «варна» — краска (ср. I, 41, 43; IV, 13), а не «джати», на что указывает Дейссен (Ист. филос., т. I, кн. 1, 161 и сл., [28]). Учение о кастах уже развито в Брахманах; так, например, в Шатапатха-брахмане (IV, 1, 6) так определяется понятие арья: «арья есть или брамин, или кшатрия, или вайшья». О кастах упоминают и ранние Упанишады (ср. Чханд. уп. VIII, 14). Во времена эпоса кастовый строй был уже настолько развит, что переход из одной касты в другую представлялся почти невозможным, что иллюстрируется повестью о царе Вишвамитре (упоминаемой в Махабхарате и развитой в Рамаяне). Вишвамитра, будучи кшатрием, путём долгой и суровейшей аскезы добивался стать брамином. Брама долго отказывал ему в этом, и только после аскетических подвигов, потрясших небо и землю, устрашивших богов, Вишвамитра добился желаемого.

В более ранней литературе, даже ещё в Упанишадах, понятие касты было расплывчатей: родовые моменты в ранний период истории Индии ещё не являлись непреложным критерием, и большое значение в определении касты сохраняла профессия, занятие человека. Так, брамин мог ещё заниматься военным делом, а кшатрия мог быть философско-религиозным наставником: в Упанишадах можно найти примеры, когда в роли духовного учителя не только кшатриев, но и браминов выступают раджи, то есть кшатрии.

В Гите в отношении каст можно подметить архаические черты. Во-первых, в Гите, как и вообще в Махабхарате, фигурирует Дрона, как брамин-воитель, тогда как позднее брамин не мог быть воином. Во-вторых, как указывает Теланг, Гита ещё не знает строгой наследственности каст, хотя кастовые занятия, профессии в ней уже строго определяются. Впрочем, это момент спорный, и разрешается он в зависимости от понимания термина Гиты «свабхаваджан» (рождённый собственной природой). Во всяком случае, отправной точкой для Гиты в определении каст является деятельность человека, тогда как в Манавадхармашастре обязательным и достаточным условием определения каст является наследственный момент.

Интересны черты полиандрии, проскальзывающие в Гите, она принимает все родственные отношения, зафиксированные Махабхаратой, а в том числе и брак пяти братьев Панду с одной женой — Драупади-Кришнаа. Далеман отмечает, что не только в Законах Ману, но и в более древних законодательных кодексах (например, Гаутамы), нет и следа полиандрии.[*]

Изложенное показывает, что в Гите не отмечается следов влияния Законов Ману. Более того, в ней есть совершенно ясные указания на то, что религиозно-общественные отношения Гита мыслит в духе строя и культуры эпохи до этих Законов. Поэтому не следует придавать особенного значения совпадению текстов VIII, 17 Гиты и I, 73 Ману:

[*] Отмеченный абзац добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

оба памятника могли заимствовать эту шлоку из какого-нибудь общего источника; во всяком случае, цитирование Гиты Законами Ману столь же вероятно, как и цитирование Гитой Законов Ману, как допускают некоторые исследователи.

Гораздо спорней вопрос отношения Гиты к Брахма-сутрам Бадараяны. Споры об отношении этих двух памятников возникли по поводу понимания шлоки XIII, 4, где говорится о Брахма-сутрах. Некоторые просто признают этот стих интерполяцией (например, Михальский-Ивеньский). Здесь, кстати, вспомнить, что как раз к этому же месту относится так называемая «ненумерованная шлока» — вопрос Арджуны в начале главы; большинство схолиастов, а за ними и многие европейские исследователи принимают «ненумерованную шлоку» за интерполяцию, так что во многих изданиях Гиты шлока просто опускается.

Даже если принять теорию более раннего происхождения Гиты, нет надобности принимать шлоку XIII, 4 за интерполяцию, так как время составления Брахма-сутр спорно: не исключена возможность довольно раннего их происхождения, как то принимает, например, Тибо, специально занимавшийся этим памятником. Кроме того, нет надобности видеть в XIII, 4 намёк на сутры Бадараяны, как это делают Томсон, Гарбе, Бюрнуф, следуя более поздней традиции Рамануджи, считающего, что Гита цитирует Брахма-сутру. Но большинство исследователей придерживается более ранней традиции Шанкары, принимающего, что не Гита цитирует Брахма-сутру, а Брахма-сутра — Гиту. Шанкара ссылается на Брахма-сутру II, 3, 45: «api ca smaryate» — «...также, так сказано в Смрити» и считает это выражение намёком на Гиту.

Теланг полагает, что Гита древнее Брахма-сутры. Дасгупта сомневается в датировке Теланга, находя ее слишком ранней и признаёт, что в XIII, 4 Гиты говорится именно о Брахма-сутрах Бадараяны, из чего вытекает, что Сутры древнее Гиты. Дасгупта относит Гиту ко второй половине второго века до н. э. Сутры Бадараяны он считает дуалистичными, хотя бы уже потому, что первые комментаторы Сутр были дуалисты. Монистическое же толкование, данное Сутрам Шанкарой, он считает более поздним. Автор объясняет ссылку Гиты на Сутры именно их дуалистическим характером.

Что касается буддизма, то Теланг не видит оснований предполагать знакомство Гиты с этим течением, хотя и признает поразительную их близость. Вопрос представляет исключительную важность не только для датировки, но и для понимания Гиты, а потому не может быть разрешён в двух словах: говоря о буддизме, необходимо уточнять, о каком именно буддизме идет речь — о древнем или позднем, и с какой из буддийских школ сопоставляется данный памятник. Слово «буддха» встречается в Гите 2 раза: IV, 19 и X, 10, но оно по контексту не имеет никакого специфического значения. В стихе IV, 19 сказано, что пандиты считают мудрым (буддха) человека, отрекшегося ото всего, сжегшего свои дела на огне мудрости. Таким образом, здесь противопоставляются люди теории (а не монахи, как было бы в духе буддизма) истинному мудрецу, умеющему осуществить теорию. В X, 10 говорится о мудрецах, любовно преданных Брахману, постигших тайну проявления.

Вопросом о близости идей Гиты и буддизма подробно занимался Дасгупта (Ист. филос. Индии, т. I, 421 и сл., [26]). Автор сопоставляет этику Гиты и буддизма. Хотя он и находит много общих черт в обоих учениях, однако приходит к выводу, что Гита развила свои идеи независимо от буддизма. Вопреки тому, что Дасгупта говорит в первом томе своего труда, во втором томе он утверждает, что Гита по общему своему строению относится к добуддийскому периоду (с. 549), то есть датируется не первым веком, как сказано в первом томе, но V веком до н. э.

Отношение Гиты к Упанишадам тоже требует углублённого анализа. Сама Гита, хотя и относится к Смрити, а не Шрути, традиционно называется «Упанишадой». Конечно, это не значит, что Гиту относят или относили к Веданте, но всё же нельзя не учитывать, что это единственная из книг Смрити, называемая «Упанишадой». Гита, несомненно, моложе древних Упанишад, в ней есть шлоки, общие с Катхака уп. и

Шветашватара уп. Исследователи отмечают особенную близость Гиты и Шветашватара уп. Поздние Упанишады моложе Гиты.

Конечно, при решении датировки индийских литературных памятников нельзя основываться только на внешних моментах — цитатах, форме, хотя они и должны приниматься во внимание. В основу суждения следует полагать не их, а внутренние моменты: сущность учения, его содержание, а это требует тщательного анализа. Во всяком случае, можно считать хорошо установленным, что средние Упанишады и Гита относятся приблизительно к одному историческому слою как по содержанию, так и по форме.

Рой подчёркивает большую близость Гиты и Катхака уп. Больше всего Гита цитирует именно эту упанишаду.

Рой приводит такую таблицу цитат.

Гита	Катхака-упанишада
II, 19	II, 19
II, 20	II, 18
II, 29	II, 7
III, 42-43	III, 10-11 и VI, 7-8
VIII, 11	II, 15
XI, 48, 53	II, 8-9; II, 23-24
XV, 1	VI, 1
	Шветашватара-упанишада
V, 13	III, 18
XIII, 14-15	III, 10-17

Катхака уп. много занята проблемой бессмертия души и учением о спасении, Гита также уделяет большое внимание этой проблеме, а учение о спасении в обоих памятниках тождественно. Рой соглашается с Ситанатком Таттвибхашаном, высказавшим предположение, что творец Гиты заимствовал план своего произведения из Катхака уп. III, 3—4, где сказано: «Знай, Атман — седок, а колесница — тело; возничий — буддхи, а манас, знай, это вожжи (III, 3). Индрии — кони, предметы чувств — их путь»; «Вкуситель» образован Атманом, индриями и манасом (III, 4). Связь Гиты с Шветашватара уп. общепризнана. Барт назвал эту упанишаду «шиваитской Гитой». Рой замечает, что правильней сказать, что оба памятника — произведение одной и той же социальной среды и что употребление в Гите вишнуитских имён (Васудэва, Бхагаван и др.) столь же мало свидетельствует о вишнуитском происхождении произведения, сколь мало свидетельствуют о шиваитском происхождении Шветашватара уп. встречающиеся в ней эпитеты: Шива, Ишан, Махэшвара; оба памятника относятся к досектантскому времени. Рой считает, что Гита была создана несколько позже, чем Катхака, Шветашватара, Иша и Мундака упанишады, но принадлежит тому же философскому кругу и развивает те же идеи, но только в более совершенной форме в смысле стиля, систематичности изложения философских концепций и духовного праксиса.

Иное дело Веды, там ясно виден другой исторический слой. Отношение Гиты к Ведам важно для правильного понимания памятника: важно определить, к какому периоду развития ведической религии и философии относится Гита.

Брахма́ны ещё не проявляют критического отношения к Ведам, их философская мысль ещё целиком находится под властью Вед. В Упанишадах уже ясно сказывается начало борьбы за освобождение философской мысли. Анализ этого момента в Гите представляет несомненный интерес для исторической критики и установки этапов развития индийской философии. В Гите не раз упоминается о Ведах и почти всегда критически, хотя сказываются попытки смягчить этот критицизм.

О Ведах говорится в следующих шлоках Гиты: II, 42, 45, 46; VIII, 28; XI, 48, 53. Кроме того, о них упоминается только раз в XV, 15 и о Шрути вообще в II, 53; о шастрах говорится в XVI, 24.

В шлоке II, 42 говорится о немудрых, держащихся буквы Вед и стремящихся в рай. По существу, это ещё не критика Вед, как таковых, а только неправильного их понимания. Но от этого стиха веет мыслью Упанишад, их стремлением одухотворить плотные образы Вед и перенести их в более высокие плоскости мысли. То же можно, пожалуй, сказать и о VIII, 28, где говорится, что йогин, достигший высшей обители, превосходит плоды, обещанные за изучение Вед и выполнение предписываемых ими обрядов. Здесь уже можно видеть посягательство на авторитет Вед, так как йогические достижения ставятся здесь выше ведических.

В XI, 48 и II, 53 эта же мысль выражена в ещё более резкой форме: тапас, совершаемый по предписанию Вед, уже не признаётся самодовлеющим и всесильным. Гита категорически ставит над всем бхакти-йогу и благодать («прасада» — ср. XI, 47), дарующую избранным бхактам в силу их любви возможность высокого созерцания Божества.

Тексты VII, 8 и VIII, 11 касаются мистики слова АУМ и к разбираемому моменту прямо не относятся.

Глава XV, в частности, её 15 шлока утверждает Шри-Кришну, как знатока Вед и творца Веданты, и относится скорее к вопросу о культе Кришны, нежели к вопросу об отношении Гиты к Ведам.

Шлока XV, 15 для разбираемого вопроса важна лишь в том отношении, что она позволяет сделать некоторые сопоставления Гиты и Веданты. Шлока показывает, что в период создания Гиты Веданта уже настолько оформилась, что само слово стало употребляться как технический термин.

Таким образом, для затронутого вопроса ведущими являются шлоки II, 46 и 53, толкование которых породило целую дискуссию, до сих пор ещё оставшуюся неразрешённой: полемику между Паволини и Беллони, в которой впоследствии приняли участие Якоби, Гарбе, Дейссен, Шрадер (о подробностях см. примечание 134).

Подводя итог оценке отношения Гиты к Ведам, можно сказать, что позиция Гиты по отношению к Ведам близка позиции Упанишад, принимающих Веды как экзотерическое учение, касающееся примитивного богопознания и богопочитания; дальнейшее углубление в эту область необходимо «преодолевает Слово Брамы» (т. е. Веды), как формулирует Гита (VI, 44).

Очень интересны в смысле датировки Гиты и выяснения её отношения к Ведам тексты IX, 17 и X, 22. В первой из названных шлок перечисляются Веды, причём не упоминается об Атхарваведе. Толкование Шанкары этого места в том смысле, что под словами, заканчивающими строчку «eva ca», нужно понимать четвёртую Веду, натянуто и бездоказательно, как многие его высказывания о Гите.

Авторитет разных Вед в разные эпохи, а может быть, и в разных школах был неодинаковым. Так, Айтарея-брахмана утверждает, что слава Самаведы больше, чем Ригведы. В Чхандогья уп. (IV, 17, 1 и сл.) сказано, что Праджапати извлёк из земли, как эссенцию, огонь; из воздушного пространства — ветер; из неба — солнце. Из огня он извлек Ригведу, из ветра — Яджур, из солнца — Саман, почему ритуальные возгласы «бхур, бхувах, свар!» относятся в соответствующем порядке к Риг, Яджур и Сама Веде. Об Атхарваведе Чхандогья уп. вовсе не упоминает. В Прашна уп. V, 5—7 сказано, что мудрый приобщается земле Ригведой, среднему пространству (бхувах) — Яджурведой, а высшему (свар) — Самаведой. В I, 6 и I, 7 Чхандогья уп. разбирается отношение двух Вед, Риг и Саман и отдаётся предпочтение последней. В Манавадхармашастре Самаведа оценивается гораздо ниже: так как её гимны обращены к праотцам (питри), то они считаются нечистыми, и запрещается исполнять гимны Риг и Яджур Веды, когда раздаются гимны Самаведы.

Таким образом, Гита высказывает на Веды более древний взгляд, нежели Манавадхармашастра, что лишний раз свидетельствует в пользу старшинства Гиты.

Известно, что Атхарваведа была создана гораздо позже, нежели первые три Веды. Таким образом, отсутствие упоминания в Гите об Атхарваведе свидетельствует, что Гита была создана, по крайней мере, в тот период, когда Атхарваведа ещё не приобрела канонического значения, наряду с первыми тремя Ведами. Несмотря на популярность взгляда о позднем происхождении Атхарваведы, существуют и возражения против такого утверждения. Так, Дасгупта (т. II. стр. 285) полагает, что «нет основания думать, что сочинение этой (т. е. Атхарва) Веды относится к более позднему времени, нежели сочинение наиболее ранних гимнов Ригведы». Автор указывает, что некоторые канонические книги говорят о четырёх, другие же о трёх Ведах. Так, Брихадараньяка уп. (II, 4, 10) перечисляет все четыре Веды, тогда как Тайттирья-брахмана (I, II, I, 26) говорит только о трёх. Саяна (Sôyana) указывает, что в Миманса-сутре (II, I, 37) читается: всё, что относится к Риг и Сама Веде, относится и к Яджур, то есть по такому толкованию Атхарваведа включается в Яджурведу, чем и объясняется, что некоторые тексты говорят только о трёх Ведах.

Известно, что к толкованию Саяны следует относиться с осторожностью. В частности, данное толкование страдает натянутостью и не может отклонить предположения о позднем происхождении Атхарваведы или, во всяком случае, о позднем выделении её в особую, четвёртую каноническую книгу, равноценную трём первым, что нас собственно интересует в данный момент.

Итак, наряду с другими доводами, упоминание в указанных текстах Гиты только о трёх Ведах может служить известным свидетельством в пользу относительно раннего происхождения изучаемого памятника.

И в культе Кришны, поскольку он отражён в Гите, есть свои особенности, не лишенные интереса для датировки поэмы. Так, Гита никогда не называет Кришну Нараяной, но только Бхагаваном. Кришна говорит о себе, как об аватаре Брахмо (VII, 29; VIII, 3—4). Арджуна называет Кришну Брахмо только раз (X, 12) и дважды называет его Вишну (XI, 24, 30). Санджая дважды называет Кришну Хари (XI, 9 и XVIII, 77).

Это свидетельствует, что в Гите ещё не осуществлено отождествление Вишну — Кришны — Бхагавана — Нараяны и что в ней ещё сохранились черты брахманизма в духе Упанишад. Всё это также свидетельствует об относительно раннем происхождении памятника. Что же касается до шлоки XIV, 3, вызвавшей столько дискуссий и толкований, то приходится признать наиболее убедительным мнение Шанкары, что здесь под Брахмо надо понимать Пракрити. С таким взглядом согласен Шрадер и многие современные исследователи (Теланг, Дейссен).

Изложенное позволяет сделать следующие выводы.

Ввиду отсутствия точной хронологии индийской истории и, в частности, истории литературы, в настоящее время не удаётся точно датировать Гиту, как и многие другие памятники индийской литературы, однако, относительная датировка, хотя бы приблизительная, возможна, и она выражается так:

1) Гита древнее, чем Санкхья-Карика Ишваракришны (ок. I в. н. э.), то есть, чем классическая Санкхья, а также, чем Йога-сутры Патанджали и Манавадхармашастра.

2) Она, вероятно, древнее, чем Брахма-сутры Бадараяны.

3) Есть основания предполагать, что Гита древнее буддизма и Атхарваведы, как отдельной, оформившейся четвёртой книги Вед.

4) Гита, по-видимому, уже существовала как законченное произведение во время последней редакции Махабхараты, куда и была включена, как высокоавторитетное религиозно-философское произведение; возможно, что в это время были произведены некоторые редакционные изменения первоначального текста.

5) Нельзя отрицать, что Гита была создана на основе ранее существовавших рапсодий о битве на поле Куру, хотя прямых доказательств для такого предположения и не находится.

6) Нет никаких оснований предполагать влияния на Гиту христианской литературы, хотя Лоринзер и старательно пытался это доказать. Существующие параллели объясняются не заимствованием Гиты у христианства или обратно, но лишь сходством исторического развития культурного процесса.

7) В известном в настоящее время каноническом тексте Гиты почти нет вариантов, а есть только легкие разночтения, что свидетельствует о большой распространённости и авторитетности памятника уже в древние времена.

8) Приблизительная датировка Гиты может быть установлена так: Гита возникла не позже второго столетия до н. э. и, по-видимому, не ранее пятого, второй половины IV в. Многие исследователи относят памятник к III в. до н. э.

Данные за более раннюю датировку Гиты преобладают над данными за более позднюю.

ОБРАМЛЕНИЕ И ПОСТРОЕНИЕ ПОЭМЫ

В дошедшем до нас виде Гита представляет обрамлённый эпизод Махабхараты. Для понимания первой главы Гиты необходимо знакомство с основными линиями обрамления. Первый стих памятника ставит её в связь с Махабхаратой, в шестую книгу которой включена Гита.

Махабхарата повествует о борьбе двух родственных родов: прямых потомков Дхритараштры, его сыновей, из которых старший — Дурйодхана, с племянниками Дхритараштры — пятью сыновьями Панду, брата Дхритараштры. Старший из братьев — Юдхиштхира, второй — Бхима, третий — Арджуна, четвёртый и пятый близнецы Накула и Сахадэва. Но, как повествует легенда, Панду, находясь под проклятием одного риши, воздерживался от общения с женой, так как, согласно смыслу проклятия, он должен был погибнуть в момент такого общения. По легенде, братья Панду являлись сынами разных богов, посетивших их мать Кунти. Юдхиштхира был сыном бога Ямы или Дхармы (Закона); Бхима — сын бога ветра Ваю; Арджуна — сыном громовника Индры, а близнецы Накула и Сахадэва были сынами индийских Диоскуров, Ашвин, от Мадри, другой жены Панду. Таким образом, каждый из братьев является олицетворением соответствующего божества.

Дурйодхана, «Трудноодолимый», есть символ греха, силу которого так ярко описывает Гита (III, 36—41). Как старший сын Дхритараштры, Дурйодхана по закону наследует своему отцу, но он претендует не только на полагающуюся ему часть, но и на долю двоюродных своих братьев, наследников Панду, уже умершего к началу действия Махабхараты. Непосредственно после смерти Панду, когда братья ещё не вступили во владение наследством отца, Дурйодхана добился от своего слабохарактерного отца Дхритараштры приказа об изгнании Юдхиштхиры и его братьев. Повинуясь приказу, они поселились со своей матерью Кунти в одном дворце, находившемся в маленьком городке. Дурйодхана затевает погубить братьев, устроив пожар дворца. Братья своевременно узнают о злоумышлении, убегают через потаенный ход и скрываются в лесу. Через некоторое время они все вместе сватаются за одну царевну, Драупади, которая и становится их общей женой. Драупади, то есть дочь Друпады, именовалась Кришнаа (Kêûòô — ж. р.); это также олицетворение божества, женское воплощение Вишну, как Кришна — его мужское воплощение. По возвращении Пандавов Дурйодхана путём интриг вновь добивается изгнания ненавистных ему соперников: он втягивает Юдхиштхиру в игру в кости, которую ведёт нечестно и окончательно его обыгрывает: Юдхиштхира проигрывает не только все общее имущество, но и жизнь и свободу свою, своих братьев и общей жены. Только чудесное вмешательство Кришны смягчает

положение, и братья с их женой изгоняются на 12 лет, причём по истечении этого срока за ними сохраняется право силой вернуть утраченное царство.

<Гита начинается описанием подготовки решительной битвы, в которой братья Панду реализуют своё право после долгих и тщетных попыток разрешить дело мирным путём.>[*] Сам Кришна вёл переговоры с Дурйодханой, но безуспешно. История этих переговоров рассказана в «Удйога парван» («Книга усилий» — сохранить мир), V книге Махабхараты (см. [76], III, вып. этой серии).

Там, между прочим, рассказывается, что Дурйодхана приходит к Кришне и просит о помощи в битве. Кришна создаёт полчище из 100 000 000 × 10 людей и ставит их на одну сторону, а себя, безоружного, не принимающего активного участия в сражении, — на другую и предоставляет Дурйодхане и Арджуне выбор. Первый выбирает полчище, второй — Кришну.[**]

Шестая книга Махабхараты, книга Бхишмы, в которой содержится Бхагавадгита, начинается с описания подготовки к битве. По совету Кришны Арджуна возносит перед боем молитву к богине Дурге, Великой Матери, которая является ему и открывает, что он есть Нара, непобедимый для врагов, а Кришна — Нараяна, «Путь Человека». Нара и Нараяна это аватары (воплощения) Вишну-Кришны, сказание о которых неоднократно передаёт Махабхарата. После появления Кали (Дурги) Арджуна приобретает уверенность в победе (ср. книгу Бхишмы, 793—812[***]). Перед началом битвы Юдхиштхира идёт в стан врагов и, преклонясь перед Бхишмой, как старшим в роде, получает от него благословение и предсказание победы. «Говори в мою пользу (то есть дай мне благословение) и сражайся на стороне Куру», — просит Юдхиштхира Бхишму (VI, 1563—1570). Получив благословение от Бхишмы, Юдхиштхира отправляется почтить Дрону как своего учителя и тоже получает от него благословение и предсказание победы. Слепой Дхритараштра не принимает непосредственного участия в битве. Издалека он следит за развитием боя со слов Санджаи (имя это значит «Победоносный»), своего «суты». Буквально это слово значит «возничий», но в древней Индии роль суты вовсе не ограничивалась обязанностями конюха и возничего. Суты были певцы, народные рапсоды, сопровождающие царя и как колесничие, и как рапсоды. Риши Вьяса даровал Санджае способность ясновиденья, и поэтому он может воспринимать происходящее на расстоянии. Гита начинается вопросом Дхритараштры о том, что происходит в данный момент на поле битвы. Всё дальнейшее есть рассказ Санджаи, передающего беседу Шри-Кришны и Арджуны.

Приём передачи событий в виде рассказа действующего лица или рапсода — один из излюбленных в восточной поэзии, особенно в эпической. В частности, он широко использован в Махабхарате. Вся поэма есть рассказ одному из потомков Бхараты о делах отцов, а отдельные части эпоса это, так сказать, двойной или тройной рассказ.

В Бхагавадгите изложено религиозно-философское учение вишнуитов-бхагаватов, переданное в виде диалога.

Диалог—также издревле любимая форма изложения религиозно-философских учений в Индии. Многим древним Упанишадам придана форма диалога (например, Чхандогья); диалог — господствующая форма изложения в позднейших религиозно-философских памятниках, вплоть до Тантр. В нём обычно участвует учитель, часто божественный, и ученик, реже ученики, нередко также божественные. Очень популярны, особенно в шиваитской литературе, диалоги между божественной четой, причём не всегда мужская ипостась божества поучает. В Тантрах, например, эту роль выполняет женская ипостась (Шакти). Строго говоря, и Гита есть беседа божественной четы: Кришна есть аватар Вишну-Нараяны, Арджуна — воплощение Нары, женской ипостаси Нараяны.

---

[*] Предложение добавлено из рукописи. (*Прим. ред.*).

[**] Отмеченный абзац добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

[***] См. [80], «Книга о Бхишме», гл. 23, 17 и сл.

Многие исследователи подчёркивают бессистемность изложения Гиты, причём некоторые расценивают это как минус, а некоторые даже как плюс произведения.

Так, Дасгупта пишет о Гите: «Отсутствие системы и метода придает ей особое очарование, более свойственное поэтическим творениям Упанишад, нежели диалектической и систематической мысли индийцев».

Гита делится на 18 песен или глав. Субха Рау считает, что это число не случайно, а символично и часто встречается в Махабхарате: вся поэма разделена на 18 книг, великая битва длится 18 дней. Автор замечает, что число 18 мистически связано с Арджуной. Кришна есть особый аватар Вишну, и число 18 характеризует этот аватар.

По приведённым соображениям приходится признавать некоторую искусственность деления Гиты на главы, в чём не видно особой необходимости: без особого ущерба для последовательности изложения и литературной формы материал мог бы быть сгруппирован и другим способом, чем это сделано. Дейссен разделяет Гиту на три части: первая часть касается этической проблемы, вторая (5 следующих глав) — теологической и, наконец, третья часть (последние 7 глав) — психологической.

Нужно сказать, что такое деление весьма условно. Как уже говорилось, многие исследователи выделяют главы I—II, 38 в особую часть или «ядро» Гиты, к которому некоторые прибавляют ещё заключительные слова Санджаи (XVIII, 74—78). Действительно, первая глава и заключительные слова последней образуют как бы эпическую «рамку» поэмы, её спайку со всем эпосом. Впрочем, нельзя отрицать, что первая глава органически связана с остальным содержанием Гиты: сущность её — постановка нравственной проблемы, выраженная словами Арджуны.

Как правило, философский диалог в индийской литературе начинается вопросом ученика; художественный приём Гиты, оправдывающий речь Арджуны глубоко реалистическими обстоятельствами, является в высокой степени правдивым и убедительным. Он придаёт всему диалогу не абстрактный характер размышлений, отрешённых от живой действительности, от треволнений мира, но вводит в самую гущу жизненной борьбы и действия и подымает вопрос, который и до сих пор человечество не сумело практически разрешить. Это создаёт Гите совершенно особое положение среди других подобных произведений индийской литературы, ибо форма философских диалогов в индийской литературе, как правило, абстрактна, почти лишена конкретных образов и конкретных жизненных положений, столь характерных для греческого философского диалога.

СОДЕРЖАНИЕ ГИТЫ ПО ГЛАВАМ
ЭТИКА
Гл. I—VI

Глава I. Первое слово Гиты «Dharmakûetre» сразу же вводит в круг идей, развиваемых произведением. Действие происходит не просто на поле битвы, но на поле Дхармы, Закона, где сами боги совершали жертвоприношения. «Поле Куру» — реальное географическое место, где по преданию происходила знаменитая битва. В истории Индии оно аналогично «Куликову полю» в истории нашего отечества. Здесь, как на острие меча, взвешивались исторические судьбы Индии, судьбы всего человечества, так верят индийцы, ибо именно с этого момента начинается мрачный период «кали-юга».

С первого же слова Гита вводит нас в систему своих символов: поле дхармы, «поле чести», долга и закона необходимо понимается не только, как определенная местность, но и как символ жизни вообще, как поле деятельности и борьбы человека; вступая на него, он должен задать себе вопрос о нравственности. Символ поля, как жизни, области деятельности, встречается у многих народов и в разные эпохи.

Учитель руководит колесницей ученика, который есть он сам. Характерна черта, развиваемая Махабхаратой и безмолвно принимаемая Гитой: Дурйодхана выбрал

физическую силу несметных полчищ, Арджуна же выбрал помощником Кришну, но только как нравственную силу, ибо Кришна участвует в битве только как руководитель, а не как физический исполнитель. Более того, Арджуна сказал, что он не хочет физической помощи Кришны, а только нравственной, так как стремится сам заслужить славу победы. И Кришна одобряет такую установку ученика.

Таким образом, в поэме символически изображена трагедия жизненной борьбы, рассматриваемая в аспекте нравственной задачи. Джива (индивидуальное «я») руководится в разрешении этой трагедии им же самим, но только бесконечно большим, обладающим «космическим» сознанием «Я» — Бхагаваном-Кришной. Вот почему так настойчиво подчёркивается тождество Кришны и Арджуны.

После нескольких слов вступления, посвящённого эскизам главных действующих лиц Махабхараты: слепого Дхритараштры, родоначальника Куру; Санджаи «милостью Вьясы», получившего дар ясновиденья, способность экстаза, в котором он может воспринимать «святую беседу Кришны и Арджуны»; злокозненного Дурйодханы, своей злой волей стянувшего на погибель весь род Куру и Пандавов; деда Куру, величавого Бхишмы, дающего сигнал начинать битву, и других более второстепенных лиц — поэма показывает колесницу Арджуны, влекомую белыми конями под управлением самого Кришны. На колеснице стоит Арджуна, «утренняя заря», белый, то есть проявленный джива, руководимый Чёрным (Кришна) из глубин непроявленного. На колеснице Арджуны — Капидхваджа, то есть знамя с изображением Ганумана, первого бхакты и преданного воина Рамы, как и сам Арджуна — великий бхакта и преданный воин Кришны. Как некогда Гануман самоотверженно служил владыке Раме в силу большой любви, так и сейчас Арджуне надлежит реализовать то, что уже в принципе совершено Шри-Кришной, неустанно-деятельным Пурушоттамой...

Битва началась, полетели первые стрелы. Но вот Арджуна обращается к водителю с просьбой остановить колесницу: перед решительным моментом он хочет в последний раз окинуть взором поле борьбы и ещё раз взвесить...

Кришна повелевает: «Смотри на этих собравшихся Куру!» Как в фокусе лучи, собрались здесь «нити кармы» рода, и прошлое встаёт в своих созревших, а потому уже неизбежных воплощениях; будущее прозревается в «ужасных, неясных образах», «зловещих знаках», смущающих Арджуну; а настоящее, всегда бывающая и никогда не существующая вихревая точка (вритти) в волнах космического сознания (читта), сгустилось в чудовищное кровавое пятно, в рёв, «наполняющий небо и землю» и вселяющий ужас в сердца присутствующих.

Волна ужаса охватывает и тело Арджуны, в трепете он роняет лук и стрелы; оружие богов — Гандиву; и с пересохшими губами, едва держась на ногах, обращает к Бесстрастному слова протестующей молитвы, святого кощунства, осуждения Законодателя и Судьи во имя Закона.

Ни победы, ни наслаждения, ни счастья, ни даже жизни Арджуна не желает. Совершается братоубийственное дело, попирается святой Закон человечности, веками охраняющий жизнь рода. Сдвинулась с места Основа, рушится всё: праотцы падают в изнеможении, лишённые жертв, женщины рода, носительницы будущего, развращаются и должны понести от предателей и преступников трижды проклятое потомство, не заслуживающее ничего иного, как пребывания во мраке преисподней, запечатленное всеми мыслимыми сквернами, всеми печатями преступления законов, исконных обычаев, правды человеческой, носимой каждым в сердце. И если противники, чьи души помрачены неведеньем, чьи сердца опьянены вожделением, не видят преступления в этом братоубийстве, то тем более ответственны те, кто предусматривает неизбежные последствия: ужас, мрак братоубийства, мерзость из мерзостей — оскорбление и убийство гуру падёт на тех, чьи глаза открыты, которые уже здесь будут осуждены есть пищу, обагрённую братской кровью, пролитой их собственной рукой...

Бессилие, отчаяние и боль, проникающие до самых глубин души, овладевают Арджуной и, рыдая, он опускается на сидение колесницы со словами: «Не буду сражаться».

Так начинается в Гите трагедия Человека, пришедшего к отрицанию мира, осквернённого злом.

Где же правда, как можно довериться каким-либо словам, чувствам, когда всё: зло, обман, иллюзия и единственная надежда, единственная светлая точка в этом мире мрака и отчаяния — нравственность (Святой Закон, Дхарма), на которой держится всё, разрушена?

Пусть Дхарма попирается вовне, пусть гибнет моя жизнь — это ещё не трагедия. Но когда внутри меня начинаются раздирающие душу противоречия, когда затемняется Светлый Лик в моем сердце, тогда помрачается сознание, и вопль «де профундис» поднимается... Кровавая мука самим собой покинутого Человека.

Сознание Арджуны помрачено отчаянием, и он умоляет Учителя наставить его.

Глава II. И Бесстрастный с неразгаданной улыбкой (и улыбкой ли? — ср. II, 10) начинает свою «Божественную Песнь»: Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому сожаленья не надо, но сам не понимаешь этих слов, истинное значение их скрыто от тебя. Закон не есть форма, но Сущность, Само Бытие.

И Сам Источник Жизни начинает раскрывать своё Безусловное, всегда пребывающее Единство и Многообразие текущего и условного.

Гита раскрывает сложность и бездну противоречия становления. Одно положение необходимо понять и принять при изучении этого памятника, чтобы уловить его дух: Гита не есть гносеологическое сочинение, и гносеологический подход к ней обречён на неудачу (ср. Дасгупта, т. II, стр. 525, [26]). Кришна отрицает возможность постижения Сущности путём «изучения» и «аскезы» (в индийском смысле слова).

Арджуна подымает не гносеологический, а практический вопрос о долге, его смысле и выполнении. Более того, когда Арджуне кажется, что Кришна отвлекается от прямого ответа в теорию, он перебивает речь наставника репликой: «противоречивыми словами ты смущаешь моё сердце, скажи лишь одно, как мне достигнуть блага». Это и есть «праксис» неоплатоников, «йога» индийцев, и недаром Гита, согласно уже древней традиции, называется не «Джнанашастра», а «Йогашастра».

Пафос индийской философии есть пафос искания пути «спасения», «блага» (шрея), о чём Арджуна и говорит в III главе. Этот пафос возник на самой заре индийской культуры, им проникнуты Упанишады, начиная с самых ранних, Гита, Мокшадхарма, учение Будды и Махавиры, Рамануджи, тёмная мистика Тантр. Когда на склоне лет Совершенный — повествует Маханирванасутра — готовился отойти в то Неведомое, которое он называл «Нирвана», ученики спросили его о сущности этой таинственной нирваны и о том, в каком состоянии пребывает в ней Совершенный, сохраняется ли там сознание. И последовал ответ: «Я явился, чтобы открыть вам путь спасения (шрея), чтобы возвестить вам четыре истины о страдании и способ избавиться от него, а рассуждать о том, что такое нирвана и сохраняется ли там сознание Совершенного, может лишь тот, кому доступен живой, реальный опыт нирваны, отвлечённые же рассуждения о ней бессильны, а потому и бесполезны».

Известно, что Южный буддизм (Хинаяна) разрешает понятие в отрицательном смысле, то есть атеистически, а смысл ответа Махаяны нужно искать в сложнейшей символике Ади или Амитаба-Будды, явно родственной шактизму.

Вступительная часть поучения Кришны (II, 11—30) является той основой, к которой он вновь и вновь с разных сторон подводит ученика. Кришна напоминает, Арджуне, что преходящи тела, и вечен за ними Воплощённый, надевающий и сбрасывающий их, как одежду. Он не рождается и не умирает, его не рассекает оружие, не опаляет огонь, не иссушает ветер. Кто думает, что Он может быть убитым или что Он убивает, заблуждается. Никакие перемены Его не касаются. Одни взирают на это, как на

чудо, другие говорят о Нём, как о чуде, иные только слышат о том же чуде, но никто не знает Его.

Воплощённый неуязвим, а потому не подобает скорбеть ни о каком существе. Но ученик исходил от плотных форм, он говорил о роде, о законах рода, о долге каждого члена рода, об установленном ритме. И вот, когда несколько успокоилось волнение ученика, вызванное созерцанием явленного ему учения о Воплощённом, Учитель обращается к низшим слоям его сознания и ведёт с ним рассуждение (санкхья) в той плоскости, в которой формально поставил ученик свой вопрос.

Кришна объясняет Арджуне многогранность Закона и его содержания в проявлении. Вечная и незыблемая Дхарма, оставаясь вечной и неизменной, в проявлении претворяется во множество установлений, обрядов, обычаев, законов, зачастую феноменологически противоречащих друг другу, однако несущих один неизменный, незыблемый принцип нравственности. Арджуна в этом своём воплощении — кшатрия и должен нести свой долг кшатрия, воина, для которого битва является желанным случаем выполнить свой долг и таким образом достигнуть «отверстых врат рая». Пусть на пути к выполнению долга встречаются препятствия. Всё в этом мире бывания противоречиво, и нужно уметь примирять противоречия. <Как ни ужасно, ни соблазнительно это кажется, но в действительности в выполнении даже такого долга нет того ужаса, который видит Арджуна.>[*]

В таком рассуждении нет извращения разумом действительности, нет сделки с совестью. Наоборот, усвоив эту дхарму, человек избегнет многих бедствий (II, 31—40). Так говорит рассудок. Однако ученик должен подняться ступенью выше, должен осуществить синтез в йоге. Йога требует особого состояния духа, особого целеустремления.

Если экзотерически понимаемые Веды основывают всю этику жертвоприношений на принципе «даю, чтобы получить», если «книжники» тешат себя усложнением обрядности, дозволений, запретов, если они принимают «рай» и «счастливое воплощение» за цель действий, то над всем этим должен подняться тот, кто хочет проникнуть в тайны самадхи. Веды находятся в области преходящего, подвластного игре трёх гун, йогин должен пребывать в вечном, и тогда источник Вед будет ему не нужен, ибо он будет черпать из Первоисточника. Если следующие экзотерическому учению ищут плодов, то йогину надлежит выполнять долг не из побуждения воспользоваться плодами совершённого, а ради выполнения долга, как такового.

Этот переход «рассудочного» учения о частном долге, кастовой дхарме, к эзотерическому учению Йоги необходимо требует разъяснения: как же следует относиться к законоположениям о частном долге, то есть к Ведам? Шлоки II, 41—47 не являются, таким образом, случайным полемическим выпадом, который можно толковать и вкривь и вкось, а органически необходимым вступлением, совершенно чётким и ясным, если не терять основной мысли поучений Кришны. Только утратив эту нить, можно блуждать в потёмках филологических трудностей, искусственно создавать кривотолки. Гита указывает на необходимость преодоления Вед, как на то указывают и Упанишады. Как и Упанишады, Гита не противопоставляет себя Ведам, но «снимает» их в синтезе, говоря языком гегелевской диалектики, или «превосходит» их (атитаришьяти), говоря языком индийской философии.

Но что такое йога? Шлоки II, 48—50 дают два определения йоги, являющиеся для Гиты основными и решающими. Пропустить эти определения, скользнув по ним глазами, значить закрыть себе доступ к пониманию всего дальнейшего. Приходится только удивляться «невнимательности» исследователей, путающих Йогу Гиты и Йогу Патанджали, не считаясь с ясными указаниями того и другого произведения и обращая внимание только на формальную общность терминов, прошедших в течение веков смысловое развитие, да учитывая лишь кое-какие технические приёмы.

---

[*] Предложение добавлено из рукописи. (*Прим. ред.*).

<Происходит это от того, что для большинства исследователей Йога Гиты и Йога Патанджали — понятия абстрактные, некая «мистическая спекуляция», разбираться в которой нет особого смысла. Для того же, кто ищет ответа на вопрос Арджуны, разница между обоими учениями становится настолько очевидной, что смешение их становится невозможным.>[*]

Гита определяет: «йога — это равновесие» «samatva yoga ucyate» или «йога именуется равновесием». Понятие «samatva» трудно для перевода. Леви передает его через «indifference», ему следует Эдгертон. Дейссен переводит «Gleichmut», Арнольд — «equability». Термин, предложенный Арнольдом, является наиболее адэкватным санскритскому термину. БПС переводит «уравновешенность, уравновешенное поведение», ссылаясь на разбираемое место Гиты.

Йога Патанджали дает совершенно иное определение понятию (Йога-сутра, I, 2): «Йога есть удержание (космической) материи сознания от вихрей» (yoga-citta-vritti nirodhah). Гита понимает именно эту уравновешенность как «искусство в действиях», тогда как йога Патанджали принципиально отрицает действие и строит всю систему как искусство тормозить действия.

Согласно учению Гиты, «уравновешенность» достигается бескорыстным действием или, следуя терминологии текста, отказом от плодов действий, так как не действия как таковые, а привязанность к их следствиям, «плодам» создаёт кармические узы и удерживает «я» в самсаре рождения и смерти. В силу отказа от плодов йогин, по учению Гиты, «становится на благой (anamaya) путь». И тогда разум освобождается от власти частного закона, тех феноменологических, противоречивых норм, которые, будучи приняты за абсолютные истины, как веления Писания, смущают сердце ученика. Так достигается самадхи (58—59).

Отвечая на вопрос ученика о признаках «стойкого духом», Кришна рисует идеал йогина, существенно отличающийся от того, который можно представить себе на основании сутр Патанджали. Там йогин — это человек, достигший полного равнодушия к миру, полный отрешённости от него, прошедший перед этим все искушения сверхъестественной власти (сиддхи, вибхути), это скорее дэва, нежели человек.

В Гите йогин — это прежде всего деятельный бхакта. Правда, и Гита также требует глубокой интраверсии (ср. нашедший «в самом себе радость», II, 55), полной стойкости по отношению к приятному и неприятному, потери вкуса к внешним предметам, отрешённости от вожделения и отвращения; так Кришна определяет того, «кто познал Высшее». От привязанности рождается гнев, учит Кришна, от гнева — заблуждение, от заблуждения — гибель.

Таков обычный для индийского пессимизма причинно-следственный ряд самсары. В нём нет надобности видеть специфически-буддийскую концепцию, так как его можно найти уже в Упанишадах. То, что ночь для всех, отрешённость и бесстрастность, что кажется просто отсутствием жизни для привязанного к формам человека, есть бодрствование для яснозрящего муни. Что есть жизнь и бодрствование для всех, погружённых в шумиху жизни, есть ночь для мудреца. Покоривший свои чувства в час развоплощения достигает Нирваны Брахмана.

Нужно подчеркнуть, что Гита не развивает теории «дживанмукта», «заживо-освобождённого», как это делает позднейшая йога (Патанджали) и классическая Санкхья. Гита не говорит просто о нирване, как буддизм, а о нирване Брахмана (или Бхагавана); смысл этого понятия поясняется в дальнейшем (ср. V, 24 и сл.).

[*] Отмеченный абзац добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

Так кончается II глава, где проблема, ставящаяся Гитой, рассматривается с точки зрения рассудка, почему глава и называется Санкхья (рассуждение).

Глава III начинается вопросом ученика, на который следуют разъяснения учителя. Арджуне не понятно: карма, дела относятся к феноменологии, где сохраняет силу вся система антитез, над которой должен подняться мудрый, и, во-первых, это антитеза добра и зла, дхармы и адхармы (этическая проблема). Сама речь учителя носит для ученика непримиримые противоречия. Он говорит учителю: если ты восхваляешь отрешённость от действий, а не дела, то как же ты толкаешь меня на такое ужасное дело? Противоречивыми словами ты смущаешь мою совесть (буддхи). В Упанишадах и Махабхарате «буддхи», как правило, отождествляется с «махат», синтетическим сознанием, из которого развиваются остальные «таттвы». Авалон* так определяет понятие буддхи: буддхи, рассматриваемое относительно других способностей опыта, является тем аспектом антахкарана, который обусловливает способность определения (adhyavasôtmika buddhi). Автор ссылается при этом на Санкхья Правачана (II, 13). Комментатор, разбирая значение слова «буддхи» для этой шлоки, говорит, что «буддхи» называется «niscayakôrini». Слово же «niscaya» (от «si»+«nis») означает твёрдое мнение, установленный взгляд, убеждённость. Таким образом, буддхи определяется как «создающая убеждение». Гита близка к такому пониманию: ср., например, II, 41 «vyavasayôtmika buddhi» — «решительная мысль» (разум).

В вопросе Арджуны, начинающем III главу, слово «буддхи» обычно переводят через «разум», «мнение», «воззрение». Но здесь речь идёт не столько о познавательной способности в смысле рефлексии, сколько о синтетическом единстве сознания, определяющем поведение в целом, о разумной воле. Такое понятие ближе всего стоит к «практическому разуму» Канта.

Это место Гиты также является определяющим для установления точки зрения на Гиту как на философское произведение, для нахождения её путеводной нити. Гита есть произведение прежде всего этическое, а потому в ней преобладают не гносеологические моменты, а практические, говоря языком индийской философии, йогические. Не познание, а сознание играет в Гите ведущую роль.

На вопрос ученика учитель в III главе разъясняет сущность карма-йоги, откуда и название главы. Ссылаясь на изложенное раньше, Кришна говорит, что возможны две точки зрения, две установки: путь чистой рефлексии «рассуждающих» (samkhyônôm) и путь деятельности йогинов.

Чрезвычайно важно для понимания концепции Гиты подчеркнуть, что Гита исключает из понятия «йогинов» представителей «чистого созерцания», мотивируя это тем, что оно не определяет ещё нравственной установки человека. Упражнение в созерцании возможно и относительно «преходящих объектов чувств», хотя «деятельность» чувств (индрий), а следовательно, деятельность нервной системы в целом и будет сдерживаться упражняющимся, как то рекомендуют Йога-сутры. Гита возражает против такого рода упражнений и называет человека, предающегося им, «mithyôcaras», что не обязательно значит «лицемер». Дейссен передаёт это слово описательно: «находящийся на неверной дороге», «сбившийся с пути».

Согласно Гите, всякая деятельность, не ставящая себе целью Единое, является сомнительной или даже прямым заблуждением. Но и отказ от деятельности не ведёт к успеху (в смысле освобождения), ибо по существу такой отказ невыполним, не реален: никто ни на мгновение не может отрешиться от деятельности и будет вынужден действовать помимо воли. Деятельность лежит в области факта, непреложного для проявленного мира «вращения гун», а потому и не может быть прекращена, доколе

* A. Avalon. The Serpent Power, стр. 62—63 [13].

существует пракрити, которую Гита признаёт «безначальной». Деятельность, как результат «вращения гун», лежит в области феноменологии, а не морали, а потому, как таковая, не несёт в себе нравственной ценности, значит, и не связывает по существу «я», Атмана. Факт становится актом в силу отношения к нему «я», Атмана, или, выражаясь языком Гиты, в силу «желания плодов деятельности». Всякое «желание плодов» связывает Атмана с деятельностью гун, то есть создаёт кармические узы, препятствующие «освобождению от самсары».

Поэтому, поучает Кришна, лишь тот поступает правильно, кто отказывается не от деятельности (что признано невозможным), а от плодов дел. Таково одно из основных положений этики Гиты. Та деятельность считается жертвенной, которая не стремится к использованию плодов: лишь бескорыстная ведёт к освобождению, всякая же другая завязывает узы кармы — плохие или хорошие в данный момент безразлично.

Мир создан актом жертвы (намёк на великое жертвоприношение Пуруши)[*] и Праджапати рек: «Размножайтесь ею, пусть желанной Камадук она для вас будет. Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги». Так выражается в мифологических образах закон взаимосвязи и соподчинения в мире проявленном, закон круговорота материи. Пренебрегающий этим законом и «готовящий пищу только для себя» нарушает гармоничное вращение гун и тем совершает грех.

Михальский-Ивеньский считает это мифологическое объяснение интерполяцией, но защищает своё мнение очень неубедительно: вставку, якобы нарушающую логическое развитие мысли, он объясняет тем, что позднейшие редакторы Гиты «не могли слышать слово «яджна» (жертва) без того, чтобы не развить этой темы». Шлоки III, 10—15 и IV, 25 —33 автор считает вымученными и стоящими значительно ниже общего философского уровня Гиты[*]. Думается, что это не так. Автор Гиты и здесь пользуется близкими, понятными и дорогими для индийцев образами, чтобы развить свою мысль, сделать её наглядной, действенной в чувстве и акте, а не только в отвлечении.

Находящий в Атмане свою радость и цель отрешается от других частных целей и свободно совершает положенную ему кармическую деятельность. Обращаясь к ученику, учитель побуждает его именно к такой деятельности и подкрепляет свои слова близкими народному эпосу образами Джанаки и др., как русский ссылается на Илью Муромца или Добрыню. Кришна говорит: чем больше социальная значимость человека, тем больше он служит примером для других, а высочайшим примером служит сам Бхагаван, которому нечего искать, не к чему стремиться и который ради существования мира всё же находится в непрестанной деятельности, «ибо миры погибли бы, если бы я не совершал действий», — говорит Кришна.

Принять такое поучение под силу только человеку с «решительной мыслью» (II, 41), «знающему», который не должен «смущать незнающих», ещё стремящихся к частным целям; для таких людей, ещё кармически не созревших для восприятия «высшего учения», снятие частных целей равносильно снятию и самой деятельности. Кришна указывает, что знающий, руководя другими, должен ставить им эти частные цели, создавать привлекательность деятельности, так как, только постепенно расширяя свои цели, «незнающий» может достигнуть знания, а следовательно, и освобождения. Это положение развивается и освещается в дальнейшем (IX, 22— 30).

Ослеплённый неведением думает: «я есмь совершающий», знающий же «сущность вещей» говорит: «гуны вращаются в гунах» и не привязывается (к делам).

Частные цели и деятельность, о которой говорилось выше (III, 10—15), приводят в конечном счете к осознанию Единой Цели — Высшему Атману. Когда человек оставит все желания и преодолеет все частные цели, он научается работать бескорыстно. Кто это постигает — освобождается, кто же не постигает — погибает в заблуждениях. Каждый человек действует согласно своей природе (кастовая дхарма). Это неизбежно, и

Ср. RV, X, 90 и Deussen. Allgem. Gesch. d. Philosophie, I, 1 стр. 150 и сл. [28]

[*] M i c h a l s k i - I v e n s k i . Bhagavadgita. Paris, 1922, стр. VI.

протестовать против этого бесполезно. Зная единство Цели, нужно действовать в кармически определённых формах и не брать на себя долга, не свойственного собственной природе, чужого долга. Чужой долг полон опасности, даже более совершенный в своих частных формах, а свой долг, даже менее совершенный по форме, но выполненный бескорыстно, ведёт к освобождению. Гита настаивает на этой мысли и повторяет её в заключении (XVIII, 45—48).

На вопрос Арджуны о психологическом происхождении греха Кришна отвечает, что источником греха для человека является вожделение, кама; этим всепожирающим и ненасытным врагом окутано всё проявленное, как зародыш окутан оболочками. Как дым, застилая пламя, скрывает его свет, так Кама скрывает свет разума человека. Врага этого нужно знать и уметь поразить. Знание заключается в умении видеть за сильным влечением чувства стоящий выше чего разум (манас); выше разума стоит сознание (буддхи), с его способностью не только познавания, но и нравственной оценки познанного; выше буддхи стоит То, Сверхличное, которое определяет деятельность человека даже вопреки его узко-себялюбивым целям. «То» определяет сверхличное, выражаясь языком современности, высшее социальное поведение человека, даёт ему силу жертвовать собой ради высшего блага, блага народа, человечества. Стремление к Тому обеспечивает победу.

Глава IV. Название этой главы варьирует в разных изданиях: она называется или «Йога совершения жертвоприношения Брахмо» — Брахмарпанайога, или же «Йога Познания» — Джнана Йога. Она органически связана с III главой. Если в III главе разбиралась проблема действия, его совместимость с целью конечного Освобождения, необходимость действия ради достижения этой цели, то в IV главе рассматривается проблема познания как основа деятельности человека.

Начинается глава словами Кришны о традиции йоги, источником которой он называет себя. Древняя йога «со временем пришла в упадок», говорит Кришна. Это место представляет большой исторический интерес, так как оно возбуждает вопрос, какова же та йога, о которой говорит Кришна, как о «древней». Углублённое исследование вопроса может пролить свет на датировку Гиты и место этого памятника в истории развития философской мысли Индии.

Возможно, что в словах Кришны заключается намёк на существовавшие иные системы йоги, но возможно, что здесь устанавливается какая-то традиция, подлежащая изучению. Во всяком случае, слова Кришны вызывают недоумённый вопрос Арджуны, как возможно, что он передавал учение йоги древним мудрецам, Вивасвану и другим. Кришна указывает, что речь идёт о прежних его существованиях, которые он все помнит, тогда как Арджуна не знает своих. Далее следует изложение теории аватаров, оно считается первым, наиболее ранним из известных в индийской литературе (ср. Ламотт «Заметки о Бхагавадгите», Дасгупта «История индийской философии», II, 525, [26]). «Я Атман, нерождённый, непреходящий, Я существ владыка, — говорит Шри-Кришна, — и всё же, будучи выше своей природы, Я рождаюсь собственной майей».

Это место очень важно для понимания концепции Пракрити в Гите. Весьма важно, что текст настаивает на кшатрийской, а следовательно, на вишнуитской традиции, тогда как шиваизм выражает браминскую традицию.

Учение об «основании» (adhiûthana) не раз обсуждалось различными индийскими философскими школами — Ньяя, Санкхьи, Веданты (Шанкара и его ученики). В школе Шанкары ставился вопрос, как Брахмо может быть причиной (основанием) иллюзии (майя, которую Шанкара понимает как чистую иллюзию). Ответ ведантистов был приблизительно таков: если Брахмо есть основание миропроявления, то оно проявляется лишь в своём предикате (атрибуте) «сат» — «реальное», тогда как его предикат «ананда» — чистое блаженство — непознаваем.

Ишвара, воплощаясь, являет свой Образ различным сознаниям по-разному: «Как ко Мне кто приходит, так Я его принимаю: все люди идут Моим путём» (IV, 11).

Эта мысль близка тому, что в семитской Каббале именуется 50 врат мудрости, где каждая сефира даёт свой аспект Божества. Однако существенное различие в образах и системе построения не позволяет предположить о каком-либо заимствовании или взаимном влиянии в этом отношении гностической философии, к которой относится и Каббала, и философии индийской, в частности Гиты. Общность темы порождает общность высказываний.*

Кто желает успеха в своих частных целях, говорит далее Кришна, тот приносит жертвы частным аспектам Божества, «другим богам», кто же ищет Единого, приносит жертву ему одному. Ишвару не связывают и не сквернят дела, ибо Ишвара есть творец мира, Первопричина всего, и вместе с тем — нетворец, как не подлежащий действию кармы, не связанный делами (IV, 13—14).

Такое противоречивое утверждение характерно для Гиты, как и вообще для всей индийской философии, не только не боящейся противоречий, но даже старательно их вскрывающей. Как не связывают и не прельщают дела Ишвару, так не должны они прельщать и связывать идущего его путём. Действие и бездействие трудно постижимы, и даже «вещие» смущаются этим. Гита различает действие, бездействие и извращённое действие. Кришна называет «таинственным» путь действий и лишь того называет мудрым, кто видит бездействие (плода) в действии и действие (плода) в бездействии. Буддхой, пробуждённым именуется тот, чьи начинания свободны от страстей, чьи действия сожжены в огне мудрости. Отказавшийся от плодов не действует, даже совершая действия, творя действия лишь телесно, он не грешит (IV, 21).

Нужно отметить близость этих взглядов Гиты с буддизмом, настаивающим, что грешны (то есть подлежат нравственной оценке) не действия, как таковые, а намеренья (ср. Ольтрамар, «История теософических идей в Индии», т. II, [52]).

Нельзя не подчеркнуть огромность этического сдвига, выраженного приведённым положением Гиты. Этика, современная Гите, не видела разницы между фактом и актом. Достаточно напомнить, что вся трагедия Эдипа построена на «грехе» (преступлении), совершённом не только невольно, но с горячим желанием его избежать. Если Наль совершает «грех», открывший ворота Кали, то лишь по некоторой небрежности нарушая ритуал (ср. [74], I выпуск этой серии). Даже христианство ещё не чётко различает намеренное и ненамеренное нарушение закона (ср. «прости мне прегрешения вольные и невольные»).**

Тот, кто совершает действия, как долг, кто победил желания и доволен достигнутым, стоит выше противоречий. Он освобождается от уз кармы. Брахмо есть и жертвоприношение, и жертва, и приносящий жертву (IV, 24), так формулирует Гита закон тождества в стихе, считающемся самым священным стихом произведения, то есть наиболее полно выражающим его суть. Он стоит в прямой связи с III, 15: «вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве».

В следующих за IV, 24 шлоках Кришна поясняет феноменологическое разнообразие этого единого жертвоприношения. Оно понимается различно людьми, стоящими на разных ступенях сознания (ср. IV, 11 и IX, 20—31).

Шлоки 25—33 перечисляют различные формы жертвоприношения в зависимости от характера и ступени развития приносящего жертву. Дасгупта называет шлоку 29 «тёмной» и затрудняется объяснить, как можно жертвовать прану апане и обратно. «Трудно понять, — пишет он, — точный смысл жертвенного приношения праны апане и почему это называется жертвой. Толкования Шанкары и других мало помогли в этом деле. Они не говорят нам, почему это называется «яджна» или как может быть совершено такое жертвоприношение, они даже не стремятся дать синонимы глагола «juhvati» (совершать жертвоприношение), употреблённого в контексте. Мне кажется, что дело идёт

* Отмеченный абзац добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

** Отмеченное предложение добавлено из рукописи. (*Прим. ред.*).

о мистической замене — о медитации (pratikopôsanô), употребляющейся вместо жертвоприношения, о чём упоминается в Упанишадах; напр., в Майтр. уп. VI, 9 говорится, что в «Я» соединены Прана и Солнце; знающий размышляет только об Атмане и лишь в себе приносит жертву». (Ср. также Чханд. уп. V, 24 и Дасгупта, История Индийской философии, т. II, 448, [26]).

Не понятно, почему Дасгупта так осторожно выражает своё предположение: ведь по существу весь абзац от 25 до 33 шлоки говорит о «заменах жертвоприношений», так тщательно впоследствии разработанных Тантрами*.

Вообще всё это место Гиты совершенно недвусмысленно выражает эволюцию от ведического материального жертвоприношения к символическому жертвоприношению Упанишад, то есть развитие «садханы». Поясняя это, Кришна говорит: «Распростёрты многообразные жертвы пред ликом Брахмо; знай: они все рождены от действий; это познав, ты будешь свободен. Жертва мудрости лучше вещественных жертв; мудрость полностью все дела объемлет» (IV, 32—33).

Нужно ли яснее говорить о pratikopôsanô?

Таким образом, данное место Гиты не только не снижает мысли, выраженной в IV, 24, как полагает Михальский-Ивеньский, но поясняет, уточняет её и указывает исторический путь её развития. Ученику подобает смиренно искать эту мудрость, вопрошая тех, кто обладает ею. Постигнув её, ученик увидит все существа в Едином. Мудрость есть наивысший очиститель, освобождающий от греха. Верующий получает такую мудрость, а сомневающийся в силу своей неустойчивости не может достигнуть цели. Поэтому «мечом мудрости постижения Атмана рассекая сомненье, что от неведенья родилось и коренится в сердце, пребывая в Йоге, восстань, Бхарата», — заканчивает Шри-Кришна поучение IV главы.

Итак, основная мысль главы — определение действия как жертвы, научение действовать жертвенно, то есть не ради достижения своих целей, но бескорыстно, ради общего блага.

Глава определяет мудрость как «умение действовать». В этой главе, посвящённой «мудрости» (джнана), Гита особенно подчёркивает служебную роль познанья, ценного не как таковое, но лишь как средство к освобождению. «Шип вынимается шипом, а потом оба выбрасываются» — изречение, очень популярное в Индии. Ещё раз эта глава убеждает, что Гита не есть гносеологический трактат, не «ньяя», а «йога», и только с такой точки зрения нужно подходить к ней. Требования последовательности изложения, «систематики», прилагаемые к Гите, как критерий для анализа текста и всего произведения в целом, ведут только к путанице.

В заключение главы некоторые исследователи видят «противоречие»: здесь как бы отдаётся предпочтение знанию, тогда как дальше отдаётся предпочтение бхакти. Если понимать под «джнана» гносеологию, то действительно может возникнуть недоумение. Но Шри-Кришна, как бы желая подчеркнуть, что речь идёт не о «дискурсивном познании», а о «мудрости», как знании конечной цели и средств к её достижению, подчёркивает, что «джнана» достигается верой, чем она и отличается от «санкхьи», достигаемой рассуждением. Такая «мудрость» не противоречит бхакти, а выражает её. В этом смысле глава IV, как «джнана», может противополагаться не гл. XII и другим, а первой половине II главы, где действительно рассуждение ведётся в духе «санкхья» (II, 31—38).

Глава V. Арджуна спрашивает о разнице между отречением от действий и йогой. Если йога есть «искусство в действиях», то как же понять наставления IV главы, особенно шлоку 19, где говорится о необходимости покинуть «все начинанья». По существу V глава развивает дальше мысли, высказанные в IV главе. На вопрос Арджуны Шри-Кришна отвечает, что и отречение, и йога «к высшему благу ведут», однако йога

* Ср. Chiva Chandra. Principles of Tantra, ed. by Avalon. Vol. 1—2. London, 1916.

превосходит санньясу. Эта же тема, только несколько варьированная, появляется ещё раз в начале XVIII гл. Шри-Кришна снова даёт определение отречения как сохранения равновесия в треволнениях жизни и утверждает единство Санкхьи и Йоги как двух сторон одного и того же процесса освобождения. Кришна настаивает снова, что достигнуть освобождения одним только рассуждением без праксиса, без йоги нельзя.

В главе V слово «санкхья» правильней всего понимать как «теоретическое размышление», а слово «йога» как «праксис» в смысле неоплатоников. Ниже будет показано, какое историческое содержание можно вложить в оба термина. Во всяком случае, и здесь уже можно подчеркнуть, что Гита не просто противополагает санкхью и йогу, но категорически настаивает на их конечном единстве и называет «детьми» тех, кто видит здесь разное. Трудно достигнуть отречения (санньясы) без йоги, то есть без праксиса, а преданный праксису молчальник (муни) быстро достигает Брахмо; такой человек не оскверняется делами, он знает, что не сам он действует, а «гуны вращаются в гунах». Йогин совершает действия только таттвами, то есть телесной своей стороной, включая сюда и буддхи, так как, согласно концепции санкхьи, душевные процессы материальны. Пуруша остаётся непривязанным. Так пребывает блаженный Владыка в «девятивратном граде» (теле), не совершая действий и не подвергаясь воздействию. Гита, в согласии с основной философской концепцией Индии, признаёт, что Пуруша не действует, но лишь созерцает, а природа вращается сама по себе (V, 14 и гл. XIII).

Нельзя не узнать здесь дуализма Санкхьи как философской школы с её учением о бездеятельности Духа и деятельности Природы (Пракрити) и о полной их разделённости.

Шлоки 14—15 как бы противоречат шлокам 22—24 III главы и началу IV. Они развивают антитезу: «Я творец и нетворец» (IV, 13) и «Ни праведности, ни греха не принимает на себя Ишвара». Особенно этот стих кажется идущим вразрез со всем духом Гиты, так настойчиво говорящей о любви (бхакти) к Ишваре и о любовной связи между человеком и Единым, о принятии Единым лепестка, воды как дара любви и пр.

Конечно, в этом месте дан иной аспект Божества, дан намёк на тот «непреходящий мир», который мыслится в Едином, наряду с непреходящей его деятельностью. Однако следует обратить внимание на оборот, которым выражена эта мысль в тексте. Глагол «dô» с префиксом «ô» употребляется в Эпосе почти исключительно в medium, активная его форма почти утратилась, но всё же medium сохраняет своё значение «действия для себя», не переводимым на другие языки, не сохранившие такой глагольной формы. Именно в этом грамматическом обороте дано разрешение противоречия: не для Единого нужна праведность, и не для него противен грех. Он стоит над тем и другим и не принимает ни того, ни другого «для себя». Лишь для человека он принимает его жертву как дар любви, для существ он воплощается и, становясь в основу природы (пракрити), действует. Он творец для мира, не творец для себя. Истинное знание Единого окутано неведеньем, но мудрость того, кто познал Единого, сияет, подобно солнцу (V, 16).

Мудрец всюду видит Одно, и мир подчиняется тому, кто всюду видит тождество; хотя Брахмо пребывает, как основа всех существ, всей Пракрити, но не оскверняется несовершенством преходящих форм. Счастлив лишь тот, кто, не привязанный ни к чему внешнему, находит счастье в самом себе и приближается силой йоги к Брахмо, кто до освобождения от тела преодолел желание. Кто счастлив внутренним, недоступным ничему внешнему счастьем, тот входит в нирвану Брахмо (V, 24). Эта шлока развивает мысль 72 шлоки II главы: глава V даёт точное определение, что такое *нирвана Брахмо,* а также, что такое *йогин.*

Оба понятия характеризуются положительно, а не только отрицательно как в буддизме Хинаяны (*малой колесницы*).

Эта положительная характеристика не совпадает и с определением, даваемым Махаяной. Приближение к Бытию Брахмо создаёт в душе йогина тот недоступный внешним касаниям мир, тот покой Бытия, который и есть нирвана Брахмо. В основе

такого покоя лежит непоколебимая вера в Единого как «Друга всех существ». В конце главы указаны и некоторые приёмы, помогающие достижению покоя путём торможения нервной деятельности: фиксация взора, ритмическое дыхание.

V глава решает вопрос об отношении между отречением и йогой. Отречение рассматривается, как осознание тождества всего сущего, реализуемого в Брахмо. Познавший это тождество, реализовавший его в себе, освобождается от вожделения, не связывает себя действиями, так как не привязан к плодам деятельности. Способ осуществления такого познания есть йога, почему глава и называется «Карма-санньяса-йога».

Глава VI. Эта глава называется «Йога самообуздания» и является как бы техническим дополнением к предыдущим главам и, в частности, — развитием и уточнением мысли V, 27. Начинается она пояснением, что не тот санньясин, кто без огня и без обрядов и кто ведёт странническую жизнь нищенствующего монаха, как то описано, например, в Брахмо или Санньяса-упанишаде, а тот, кто совершает действия без привязанности к плодам. Это определение снимает требование, предъявляемое традицией Веданты к санньясину, и даёт иное наполнение термину *йогин.* Шлока 2 утверждает тождество санньясы и йоги, шлока 3 устанавливает градации достижения в йоге: для мудреца-молчальника (муни), стремящегося к йоге, дело (карма) является средством, а для достигшего — умиротворение является средством (путём). То есть, недостигший умиротворения, ставя его себе целью, пользуется делами, как средством достижения, а достигший умиротворения пользуется им, как средством реализовать Единство (Саматва). Достигшим йогином именуется тот, кто не привязан ни к делам, ни к предметам чувств и отрешился ото всяких начинаний. Йогин сам себе и союзник и враг: он борется сам с собой, сам себя поднимает. Вся его цель заключается в достижении Единого, единения. Для этого нужно постоянно и неукоснительно упражняться. С 11 шлоки начинаются технические наставления в йогических упражнениях. От йогина требуются отрешённость от собственности, уединение, отрешённость от «я», обуздание мысли, полный контроль над ней и пр. Даются технические указания о жилье, месте, асанах.

Нужно сказать, что наставления эти, хотя и близки к наставлениям Йога-сутр Патанджали, но даже в деталях техники всё же отличаются от них, не говоря уже о сущности.

Гита не уточняет асан, не разбирает свойства каждой из них, не настаивает и на технике дыхания, которой придаёт такое огромное значение позднейшая йога; Гита только упоминает о приёме «уджая», то есть об «уравнении дыхания», хотя и не пользуется позднейшим техническим термином. Она говорит лишь о «пранаяме» вообще, в широком смысле этого слова. Таковы технические отличия более ранней йоги Гиты от более поздних йогических систем. Важно также отметить тематику медитации: она определяется Единым (эка), причём, упор делается не на технику, а на содержание медитации, тогда как в системе Патанджали основное — техника, содержанию же медитации не придаётся столь важного значения, так как главное это торможение «волн материи мысли». В системе буддийской медитации объект выбирается с установкой развить у подвизающегося отвращение к проявленному, дать возможность почувствовать тщету майи.

Стих 20 VI главы говорит об успокоении читты, как и в Йога-сутрах I, 2, однако, сутры определяют успокоение только отрицательно, тогда как Гита даёт и положительное определение (21—23), йогин вкушает блаженство от приближения к Брахмо посредством твёрдого устремления буддхи (шл. 25).

Наконец, ещё одна важная особенность: Гита совершенно не занимается вопросом о сиддхах и вибхути, тогда как Йога-сутры уделяют особое внимание и тому и другому. Стремящемуся к Брахмо йогину Шри-Кришна даёт обетование: «Кто Меня во всём и всё во Мне видит, того Я не утрачу, и он Меня не утратит» (30).

Итак, цель йоги Гиты — единение, цель йоги Патанджали — обособление. Следующий указаниям Гиты йогин стремится жить во всём и ощутить всё в себе, следующий указаниям Патанджали стремится достигнуть полного обособления ото всего, полностью оторваться от преходящего, замкнувшись только в себе. Арджуна находит, что для йоги, описанной Шри-Кришной, нет достаточно оснований вследствие шаткости манаса, сдержать который так же трудно, как ветер. Такая неустойчивость, по мнению Арджуны, создаёт непреодолимое психологическое препятствие для достижения сосредоточия, требуемого йогой. Кришна согласен, что манас неустойчив, но настаивает, что его можно победить постоянным упражненьем и бесстрастием (вайрагья). Йога не доступна тому, говорит Кришна, кто не подчинил себя себе самому, то есть тому, кто не начал рассматривать все свои желания и чувства как средство для достижения Единства, кто не покорил их этой цели, а воспринимает их как самоцель и придаёт им безотносительную ценность.

Арджуна задаёт ещё один вопрос: что станет с тем, кто верит, но не обладает достаточной силой, чтобы достигнуть высоты йоги. Кришна указывает, что никогда желающий поступить праведно не вступит на путь скорби, так как важна направленность человека, овладевание же гунами совершается постепенно. Если человек не может достигнуть вершин йоги в данном воплощении, он достигнет их в будущем. Усилия предыдущей жизни создадут ему необходимые внутренние и внешние условия. Кришна ставит йогина выше мудрецов и считает, что даже тот, кто пожелал изучать йогу, преодолевает Веды, то есть относительные нравственные законы. Но выше всех Шри-Кришна ценит бхакти: из всех йогинов наиболее совершенен «тот, кто до глубин души Мне предан» (то есть бхакта). Так заканчивается VI глава.

Этой главой, касающейся техники йоги, заканчивается и первая часть Гиты, которую можно назвать этикой. В этой части даны и разъяснены определения йоги как метода достижения Освобождения, понимаемого, однако, в положительном смысле, как утверждение Бытия, а не в смысле буддийского нигилизма, или полного обособления, которому учит Патанджали.

Вопрос об йоге возникает непосредственно из разрешения нравственных задач, вызванных столкновениями нравственного человека с противоречиями не теоретического, а практического характера, почему Гита и рассматривает йогу не как гносеологию (джнана йога), а как учение о поведении, то есть как праксис. Этим Гита отличается от ранних Упанишад, где упор делается на гнозу, которой и обосновывается праксис.

Из такой установки Гиты вытекают основные определения йоги: «йога есть равновесие» и «йога есть искусство в действиях».

Главы III—VI поясняют и развивают эти положения. Раз йога есть праксис, необходимо дать определение праксиса, то есть действия, кармы. Гита различает (правильное) действие, бездействие и извращённое действие. Сущность «равновесия» заключается в сосредоточии своего сознания на Высшем, умении видеть Единое во всём разнообразии проявленного. Гита определяет Единое положительно по принципу: *Тат твам аси* («Это — То»), а не по принципу *нети* («не То»). Она сохраняет практический дуализм Пурушоттамы и бхакты во имя бхакти. Это — отличительный признак вишнуизма, лишь впоследствии принятый шиваизмом.

Заключительные слова VI главы являются переходом к теме следующего отдела Гиты — учению о Высочайшем Духе (Пурушоттама), то есть онтологии, рассматриваемой как пневматология. Этой теме посвящены VII—XV главы.

ОНТОЛОГИЯ, КАК ПНЕВМАТОЛОГИЯ
Гл. VII—XII

Глава VII называется «Джнана-виджнана йога». Продолжая мысль предыдущей главы, Шри-Кришна в полноте объясняет Арджуне как можно познать Пурушоттаму

методом йоги. Это познание он называет «джнана савиджнана», то есть знание, совместно с его реализацией, действенное знание, а не просто теоретическое и отвлечённое (ср. примечание 304 о значении этих слов). Йога приводит к Цели, но достижение её бесконечно трудно: из тысячи людей едва ли один её ищет, а из тысячи ищущих едва ли один постигает Единого.

Следуя методу Санкхьи, Гита начинает учение о духе (пневматологию) учением о природе. Первые шлоки VII главы перечисляют элементы пракрити так, как они перечисляются в системе Санкхьи, принятой в Махабхарате, но с некоторым вариантом: в Санкхье высшим элементом Пракрити обычно считается буддхи (махат), тогда как Гита во главу пракрити ставит аханкара. Впрочем, такая перестановка не является решающей для системы. Перечисленные элементы составляют «низшую Пракрити» (природу). Шлока 5 говорит о «высшей Пракрити», «живой душе»: дживе, дживабхуте. Джива есть индивидуальная Мировая Душа, Ишвара. Он поддерживает весь мир и порождает все существа. Учение о «второй Пракрити» является одним из основных отличительных признаков ранней Санкхьи. Уже одна эта черта существенно разделяет эпическую и классическую Санкхью, так как классическая Санкхья не признаёт Мировой Души, а потому и является атеистической, что не мешает ей быть дуалистичной. Смешение двух Санкхьий не раз приводило исследователей к большой путанице, в частности, к полному непониманию Гиты, из которой вследствие такого непонимания начинали «делать окрошку» (ср. выше о школе Гарбе).

Итак, в VII главе развивается учение о низшей и высшей пракрити и о Пурушоттаме. В шлоках 7—12 изложена концепция тео-пантеизма с учением об Ишваре и его силовых проявлениях (вибхути), а в шлоке 13 утверждается чистый Дух, пребывающий над гунами и не связанный ими.

Учение о трёх гунах приводит к учению о майе, но не как о мировой иллюзии, абсолютной нереальности, — так понимают майю ведантисты (Шанкара), — а как о божественной силе (шакти), проявляющейся в гунах. Шлоки 16—30 говорят о стремящемся к Высшему, о стремящихся к частным формам божества (дэва) и о мудреце, преодолевшем эти частные образы, поистине достигшем единственно реальной цели — освобождения. Гита настаивает на значении бхакти для этой цели.

Глава заканчивается утверждением, что истинный бхакта освобождается от старости и смерти и полно познаёт Брахмо, Высшего Атмана и Карму. Бхагаван есть Высшее Бытие, Высший Бог (Адхидэва) и Высшая Жертва. Кто это знает, тот в час ухода познает его. В этих шлоках (20—30) важно различение Атмана и Брахмо.

Такое различение уже встречается в Упанишадах и представляет большой исторический интерес, так как является весьма важным моментом для правильного исторического понимания Гиты.

В главе VIII даются пояснения к мысли, выраженной в последней шлоке VII главы. Вряд ли будет правильным видеть в шлоке 29 учение о дживанмукти: оно было развито в бхакти-йоге позже: ещё Рамануджа (XI в.) отрицает возможность освобождения при жизни, и только Виджнана Бхикшу (XVI в.) признаёт её. Освобождение от старости и смерти, по-видимому, следует понимать не в духе хатха-йоги, ещё не получившей своего развития во времена создания Гиты, а просто в том смысле, что погружённый в Высшее, как то описывали предыдущие шлоки, человек психически освобождается от страданий, научается преодолевать страдания, вызываемые старостью и смертью, так как шлока 30 говорит о физической смерти такого мудреца, как о само собой разумеющемся и о достижении им в час ухода высшего знания.

Глава VIII развивает идеи двух последних шлок предыдущей главы. Арджуна спрашивает о значении последних шлок VII главы, и Шри-Кришна даёт следующее определение: Высшее Брахмо есть Высшее Непреходящее (Акшарам), Атман есть личный аспект этого Непреходящего, Мировая Душа — принцип миропроявления. Весь процесс проявления рассматривается как Карма (причинно-следственный ряд), по существу

своему жертвенный акт Высшего. Как и все подобного рода определения, и данное допускает много толкований, начиная с самых плотных, ортодоксальных (ср. примечания Теланга к данным шлокам). Слово visarga, употреблённое во 2 полушлоке 3 шлоки, имеет много значений, и очень противоречивых. Выбор значения «жертва» не обязателен. БПС* выбирает для этой шлоки значение Schépfung, Erzeugung (подробности см. в примечаниях).

Шлока 4 также даёт возможность широких толкований. Употреблённые здесь термины (равно, как в VIII, 30): bhãta, daivata и пр. сочетаются с префиксом adhi. Для данных шлок принято переводить этот префикс «*наивысшее»*. Так, например, делает БПС для слова adhyôtma*,* переводя это слово через Der héchste Geist со ссылкой на VII, 29. Но префикс adhi имеет ещё значение и «*относительно*»*,* «*к*», поэтому Дейссен переводит его в данной шлоке через Gegenwart — присутствие. Например, adhibhãtan через Mein Gegenwart in den Wesen.

Ещё более отдалённо переводит Леви*:* Le plan des etres. Перевод Дейссена интересен по мысли, так как вкладывает особое и живое значение в шлоку 4, остающуюся при буквальном переводе отвлечённой и несколько суховатой.

В шлоках 5—10 развито учение, популярное в Индии, что человек после смерти идёт к тому существу, о котором думает в момент ухода, почему Гита настойчиво рекомендует думать в момент смерти о Едином и постоянно приучать себя к этой мысли так, чтобы она стала автоматической (создавать доминанту) и не нарушалась бы внешними впечатлениями (сравнить также Прашна уп. III, 1 и Чханд. уп. VI, 8, 6).

Единый понимается в Гите как Пуруша (Дух), творец мира. Дальнейшие шлоки подчёркивают тождество Единого как Непреходящего (Акшарам) и Пуруши, как проявленного.

Глава VIII важна для усвоения теологических идей Гиты. Здесь развивается учение о Пурушоттаме, характерное для вишнуизма, принимающего личный аспект Единого и понимающего слияние с Единым, как диалектическое единомножество.

В главе VI говорится о приёмах низших ступеней йоги, асане, пранаяме, хотя Гита не употребляет эти термины систематически, а тем более не мыслит под ними технических ступеней йоги, как они даны в Йога-сутрах II, 29.

В главе VIII после изложения сущности теологического учения даются указания о высших ступенях йоги, обобщаемых в системе Патанджали, как самъяма. Однако и в данном случае Гита не пользуется выработанной терминологией, и термином *дхарана* обозначается не шестая ступень йоги, как у Патанджали, но скорее то, что Патанджали называет самъяма, то есть три последние степени сосредоточения или йоги.

В шлоке 13 рекомендуется размышление над словом АУМ совершенно в духе Упанишад. Известно, что такое размышление не выдвигается системой Патанджали, разрабатывающей частные медитации для достижения «сиддхи» (вибхути). Цель же медитации, рекомендуемой Гитой, есть непосредственное слияние с Единым в «час ухода». Такое сосредоточие, как указывает Гита, ведёт упражняющегося по «Верховному Пути», ибо для того, кто размышляет о Едином, покинув все другие мысли и желания, Ишвара легко достижим. Такого человека Гита называет йогином, прекратившим воплощения.

Касаясь вопроса о смерти, Гита развивает теорию о мировых периодах, о сутках Брахмо, известную уже Упанишадам. Нужно подчеркнуть, что в тексте не употребляется слово *манвантара.*

---

* Большой Петербургский Словарь — санскритско-немецкий Словарь Бетлинга и Рота.

Некоторые исследователи (например, Михальский-Ивеньский) без достаточного основания считают шлоки, содержащие учение о «двух путях», интерполяцией, но оно логически связано с темой о жизни и смерти мира и о погружении в Единое в момент смерти. Нет основания считать учение Гиты о «двух путях» позднейшей вставкой только потому, что оно развито в Пуранах, так как это учение можно встретить не только в средних Упанишадах (Швет. уп. I, 4), но даже в ранних (Чханд. уп. IV, 15, 1—5). <Некоторые исследователи, например Ундергилл, считают это учение очень древним и присущим не одному только индуизму, черты его Ундергилл находит в других религиях древности: в греческой оно выражено в культе Деметры и Персефоны, как оно понималось элевсинскими мистериями, в египетской — в культе Озириса, в римской — в сатурналиях. В «Книге Мёртвых» описано путешествие умершего под землёй; умерший направляется в царство Озириса и «Книга Мёртвых» даёт наставления, как держать правильный путь и не сбиться с него в проходимых болотах и дебрях. Христианство сохранило и синтезировало некоторые черты древних традиций и определяет рождество Христа по тем же астрологическим принципам в Козероге, а вознесение и пятидесятницу в Близнецах (вместо Рака, когда совершался в древнем Египте праздник «Отплытия ладьи Ра»). Те же астрологические принципы положены в основу разделения года на «светлую» и «тёмную» половины.>[*] Таким образом, разбираемое место Гиты связано с контекстом, соответствует древним традициям, а потому и нет оснований считать его интерполяцией.

Глава VIII заканчивается утверждением, что йогин превосходит все плоды, обещанные жертвами, ибо он достигает Высшей Обители. Конец этот вполне в духе Упанишад, решительно ставящих внутреннее духовное развитие выше всякой обрядности.

Глава IX трактует о «царственном знании и царственной тайне» (таково название главы). В ней разбирается отношение Непроявленного к проявленному и понимание Пракрити как мировой души, носительницы всех существ.

Пракрити, природа, рассматривается Гитой не как майя Веданты и не как самостоятельное начало в духе поздней Санкхьи, но как проявление силы Единого, *йоги* Ишвары. Понятие *йога* в этой главе близко позднейшему понятию *шакти* в Тантрах. Нужно подчеркнуть, что термин *йога* в смысле *шакти* характерен для ранней Санкхьи.

В изложении учения о сутях (таттва) Гита пользуется терминологией, общей для ранней и поздней Санкхьи и вообще принятой в индийской философской литературе. Таким образом, это обстоятельство ещё не даёт основания для утверждения синкретизма Гиты: учение о таттвах, с его общепринятой терминологией, не специфично для Санкхьи. Важно учитывать не общность терминов, как таковых, ибо они сохранялись в индийской философии на протяжении многих веков, а то значение, которое придано данным терминам в данном философском памятнике, важна система, слагаемая из общих элементов.

Напомним, что и основоположник школы Веданты Шанкара пользуется некоторыми терминами Санкхьи в изложении своего учения о майе, что отнюдь не является причиной для смешения столь разных систем, как Ведантизм и Санкхья.

И в этой главе Гита касается вопроса о *вибхути,* затронутого уже в VII главе. В XV главе также упоминается о *вибхути,* а глава X специально посвящена этому вопросу.

Такое повторение характерно для индийской (и вообще восточной) литературы, и его нельзя рассматривать, как особенность данного памятника, а тем более, как черту, свидетельствующую о его «мозаичности».

Однако настойчивое возвращение к вопросу показывает его существенное значение для данного произведения, для данной системы. Характерно утверждение Шри-Кришны, что все существа возвращаются в «его собственную природу». Оно совершенно несовместимо с учением классической Санкхьи, рассматривающей мировой эволюционный процесс в духе монадологии: у каждого существа есть свой мир, не сообщающийся с другими: каждый пуруша уходит в своё единство, полностью отделяясь

[*] Отмеченный фрагмент добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

от всего остального (кайвалья). Идея общей Пракрити, в которой растворяются частные природы существ и претворяются в ней, свойственна не только философским текстам Махабхараты, но и эпическим, что важно учесть для понимания связи Гиты с Махабхаратой, как с целым. Так, Кришна в книге «Путешествие Бхагавана», V, 72, 17 (см. [76], вып. III, стр. 247), говоря о «злой природе кауравов», утверждает, что она полностью и на «долгие времена» погрузится в небытие (абхава) и претворится в природе (пракрити) самого Кришны.

Для выражения идеи Мировой Души Гита в данной главе пользуется образом всепроникающего акаши.

При переводе 8 шлоки возникают довольно большие трудности: «Находясь вне собственной природы (avaыeabhya), я снова и снова произвожу множество существ...» (см. также примеч. 359). За приводимое понимание говорит традиция схолиастов. Так, Шридхара толкует выражение avaыeabhya в смысле *управляя, властвуя.* Однако прямое и первичное значение слова позволяет придать переводу вышеприведённый оттенок, ибо первое значение предлога ava есть *от-*, *раз-*, *вниз.* Если так понимать данную шлоку, то разрешается парадокс шлок 4—5: дальнейшее развивает мысль, выраженную в VII, 5. В таком случае ca шлоки 8 не нужно принимать, как противопоставление (сравн., например, Дейссен «und doch»), а в смысле связи: «*и*», выражающей дальнейшее развитие мысли: «...и не связывают меня эти действия; безучастно присутствующего, несвязанного этими действиями... (ср. Леви: «...car j’assiste comme indifferent...»). Со мной, как созерцателем (abl. abs.), пракрити порождает всё подвижное и неподвижное» (ср. также гл. XIII).

Правильное понимание шлоки возможно только при учёте всего контекста и зависит от установки переводчика, так как сама по себе шлока даёт возможность почти диаметрально противоположных пониманий. Учение о бездействии Духа свойственно не только поздней, но и ранней Санкхье, равно, как и Упанишадам, и поэтому нет ничего неожиданного в данном утверждении Гиты. Эта мысль подробно развита в гл. XIII. Однако данную шлоку можно понимать и иначе. Так, Дейссен переводит: Dadurch mir als Anseher (getrieben) gebirt Prakriti...». Леви ещё больше усиливает этот оттенок: «C’ est par moi et sous mes yeux que la nature est rendu mçre».

Глава IX и, в частности, данная шлока, давали повод обвинять Гиту в синкретизме, что свидетельствовало бы о её относительно позднем происхождении. Разобрать этот вопрос возможно только при подробном рассмотрении положения Гиты в индийской философии вообще. Здесь приходится ограничиться упоминанием, что индийскую мысль на протяжении веков занимал вопрос о противоречии абсолютного и относительного и, в частности, о возможности действия (а следовательно, и перемен) Абсолюта.

Как известно, последней крупной попыткой в индийской философии отстоять монизм является учение Тантр о Шакти, как о деятельном аспекте божества, символически выражаемом его женской ипостасью (эта *савибхеда адвайта* противопоставляется *нирвибхеде адвайте* ведантистов школы Шанкары). Нельзя безоговорочно обвинять Гиту в синкретизме только потому, что она в понимании *адвайта* не следует школе Веданты, как понимал её Шанкара, проповедовавший абсолютный монизм.

Философия Махабхараты в целом есть философия ранней Санкхьи с её *относительным монизмом* (савибхеда адвайта). Через школу Рамануджи *относительный монизм,* стремящийся разрешить противоречие *абсолютное—относительное,* проходит через весь вишнуизм, вплоть до поздних бенгальских школ. Как уже упомянуто,

относительный монизм был отчасти воспринят и шиваизмом, так как Тантры развились в недрах шиваизма.

Гита не занимается смешением философских элементов адвайтизма с народными верованиями бхагаватов, но стоит на *иной* позиции, чем абсолютный адвайтизм, давший свою особую линию развития философской мысли Индии.

Антитеза абсолют—относительное (личное) является одной из труднейших философских проблем, над которой веками, если не тысячелетиями, билась человеческая мысль. Гита разрешает проблему как учение о Пурушоттаме и двух пурушах и считает синтез этой дилеммы, разрешение парадокса, «царственным знанием».

Глава X называется «Вибхути-йога» — учение о проявлениях и *силах* Ишвары. В смысле поэтическом это одна из самых сильных глав Гиты, с исторической же точки зрения она представляет интерес для изучения связи Гиты с мифологическими образами ведической религии в период создания брахманизма.

Философски X глава развивает идею о двух Пурушах и со свойственной санскритской литературе любовью к деталям рассматривает проявления Единого Духа как *самотождественное различие единомножества.* Таким образом, глава X тесно связана с предыдущими, поэтому и здесь нельзя видеть нарушения целостности произведения.

Глава XI. Если в главе X дано «теоретическое» изложение учения о проявлениях космического Духа, то в главе XI, где поэтическое напряжение Гиты достигает апогея, даётся непосредственное поэтическое созерцание творческого Духа в его проявлениях, почему эта глава и носит название «Созерцание Вселенской Формы».

В историко-религиозном смысле глава XI является одним из вариантов «преображения», о котором повествуют многие религии; по силе поэтического напряжения и яркости образов это один из непревзойдённых образцов подобного рода поэтического творчества.

Шри-Кришна раскрывается Арджуне в своём атрибуте Времени (Кала). Эта страшная форма, столь смущавшая не только европейцев, но даже и индийцев, более известна в своём женском аспекте Великой Матери (Кали, Дурга), ведущем своё начало из глубочайшей дравидической древности. Свидетельства о переживании видения «Вселенской Формы» многократно встречаются в индийской литературе вплоть до самых близких времён. Так, ближайший ученик Рамакришны, Вивекананда, умерший в начале текущего столетия, долго находился под впечатлением такого видения и учил своих учеников поклоняться Ужасному (ср. Ромен Роллан, т. XIX).

Но такое переживание требует предельного напряжения психических сил, и долго его нельзя выдержать. Арджуна умоляет Кришну о пощаде, так как чувствует, что лишается рассудка и просит явить ему «знакомый четырёхрукий образ», что странно звучит для европейского уха, но в индийском эпосе и изобразительном искусстве «многорукость» — довольно обычный символ многосторонней деятельности и силы. Так, например, Парашу-Рама, один из аватаров Вишну (Махабхарата, кн. III) изображается многоруким. Кришна часто мыслится четырёхруким.

Приняв «свой обычный вид», Кришна снова подтверждает Арджуне, что только для бхакты возможно такое созерцание: ни знание Вед (здесь Веда — наука вообще), ни исполнение обрядов не приводит к этому человека. Таким образом, с точки зрения обладания йогическими *сиддхами* (вибхути) Гита на первое место ставит обладание силой бхакти.

Этой характернейшей черты Гиты нельзя упускать из виду при изучении памятника.

Глава XII. Такое настойчивое возвращение к проблеме бхакти порождает необходимость уделить этому вопросу специальное внимание, что и сделано в главе XII, называющейся «Бхакти-йога».

Арджуна, выслушав учение о проявленном и непроявленном Духе, задаёт вопрос, который из двух методов — стремление к Непроявленному или Проявленному — лучше и

скорее приводит к цели освобождения. Здесь опять-таки сказывается основной пафос Гиты — праксис. Арджуну не интересуют гносеологические тонкости, которым так много уделяет места Шанкара и даже Рамануджа. У Арджуны постоянно стоит один и тот же вопрос: «как я могу достигнуть блага?».

С этой точки зрения глава XII непосредственно и органически связана с теософическими главами VII—XI.

Арджуна получил наставление о двух формах божества, как в первой части он получил наставление о двух путях достижения — санкхье и йоге. Как там, так и здесь он непосредственно переходит к виджнана, практическому осуществлению знания. Шри-Кришна отвечает ученику, что нет принципиальной разницы между тем и другим методом, как нет и принципиальной разницы между Проявленным и Непроявленным Духом, так как это не два различных духа, а Единый и Единственный.

Все дело в практической постановке вопроса, ибо тот и другой путь ведёт к одной цели — освобождению. Но для воплощённого «безмерно труден путь Непроявленного». Он не отрицается Шри-Кришной, но только признаётся непосильным или почти непосильным для человека.

Итак, Гита даёт свое учение о мировой Душе, не как отвлечённую гносеологическую концепцию, но как, выражаясь современным языком, «рабочую теорию», позволяющую успешней приблизиться к цели, так как Гита признаёт бхакти за основную движущую силу, а бхакти по отношению к Непроявленному почти неосуществима.

Учение о личном боге в концепции Гиты не является догмой, отступление от которой влечёт за собой осуждение. Стихия Гиты — стихия свободной духовной жизни. Но, не навязывая догм, Гита настаивает на практической применимости своего учения. Это недостаточно учитывается европейскими критиками Гиты. В XII главе упомянуты различные виды духовных упражнений, выходящие за пределы узко-йогических (в смысле Йога-сутр). Гита говорит об углублённом чтении, медитации, делах. Всё пригодно для широчайшей цели, которую поставил себе человек, ему не следует ограничивать себя рамками догм, обрядов. Гита советует человеку искать в себе и самому определять свои способности: испробуй всё, выбери то, что для тебя наиболее приемлемо, что соответствует твоему духовному складу; но твоим внутренним двигателем должна быть бхакти, без неё любые внешние формы, даже, казалось бы, самые «действенные», бессильны.

Глава XII заканчивает «теософический» отдел Гиты, в основу которого положен дуалистически рассматриваемый монизм, технически называемый в философской литературе Индии *савибхеда адвайта.* Гита признаёт Единое Начало, но рассматриваемое дуалистически оно есть Пурушоттама, Сверхличное в себе. Силой своих проявлений (вибхути) Пурушоттама создаёт вселенную; проявления эти относительно реальны, а не полностью иллюзорны, как считает Шанкара. Такой концепции соответствует учение о *ме-он* и *ук-он* греческой философии, особенно эллинистической (ср. учение Плотина).

В противоположность Шанкаре Гита признаёт за знанием лишь относительную ценность, лишь служебную роль, поскольку оно помогает отрешиться от множественности и приобщиться Единству. Истинным двигателем духовного развития Гита признаёт бхакти.

КОСМОЛОГИЯ
Гл. XIII—XV

К III части Гиты можно отнести главы XIII—XV, излагающие основные теории системы Санкхьи, касающиеся космологии.

Глава XIII содержит учение о Пракрити и Пуруше, согласно системе ранней Санкхьи. По старой традиции шл. 1 этой главы считается интерполяцией и не входит в счёт шлок. Она заключает в себе вопрос Арджуны о «поле и познавшем поле».

Согласно традиции ранней Санкхьи, в главе XIII излагается дуалистическое учение о противопоставлении Духа и Материи. Полнота деятельности приписывается материи, дух же признаётся бездеятельным созерцателем происходящего в материи. Традиционно это учение называется учением о «поле и познавшем поле». Даже в ранних Упанишадах (Чхандогья уп.) можно найти следы такого учения о Пуруше и Пракрити. Мир, микрокосм рассматривается, как Вселенский Человек, Пушан, принесённый в начале времён в жертву. Впоследствии это учение развито Пуранами и Тантрами.

Единый есть «знаток поля» во всех «полях», то есть во всех существах, во всех формах; поэтому человек, стремящийся к освобождению, должен стремиться отождествлять себя с Брахмо, так как по существу различие между «познающим поле», то есть воплощённым, и «познавшим поле», то есть невоплощённым, Единым Духом, иллюзорно (сравнить Брихадараньяка уп. I, 4, 10). Истинное «знание поля» и «познавшего поле» есть «мудрость», так как такое знание ведёт к освобождению. Всё остальное — неведенье, понимаемое не отрицательно, как отсутствие знания, но положительно, как ложное знание, заблуждение (аджнана, моха). Как и в предыдущих главах, Гита и здесь выдвигает на первый план праксис, а не гносеологию.

В шлоках 5—6 бегло перечисляются элементы Пракрити, как они устанавливаются ранней Санкхьей, а затем в шлоках 7—11 излагается «предмет знания»: отрешённость от проявленного, преданность Единому; все остальное объявляется «неведеньем». Гита призывает устремить мысль на «То», «Вездесущее», которое есть ни «сат», ни «асат» и из которого происходит всё проявленное. Таким образом, в основу полагается монизм, адвайта. Но Пуруша и Пракрити, как атрибуты Единого, вечны, безначальны. Пракрити действует, Пуруша созерцает. Идея вечности атрибутов Единой Субстанции не чужда и европейской философии, она полагается в основу системы Спинозы, во многом опиравшегося на принципы Каббалы. Пракрити по существу есть выражение «вращения трёх гун (качеств)», а Пуруша есть «созерцатель этих гун». Страсть к гунам удерживает его в проявленном и создаёт карму воплощений в различных лонах. Отрешение от гун освобождает Пурушу от «океана самсары».

Всё это вполне согласуется с системой Санкхьи, но в отличие от поздней, дуалистической Санкхьи, Гита (как и ещё более ранняя Санкхья Упанишад) утверждает конечное единство Духа, в котором сливаются все индивидуальные пуруши, тогда как поздняя Санкхья не принимает такого слияния, откуда и ее «атеизм» (анишвара Санкхья), отрицание Мировой Души, Ишвары.

Глава заканчивается утверждением изначального Единства (шл. 30): Атман озаряет весь мир, как солнце озаряет все поле. Различие между «полем» и «познающим поле» осознаётся не как догма или как гносеологическое положение, но рассматривается, как практическое знание, позволяющее освободиться от кармы Пракрити.

Глава XIV. Глава посвящена изложению теории Санкхья о деятельности гун, обусловливающей миропроявление. Это учение расценивается как высочайшая тайна, знание которой освобождает навеки, так как оно позволяет отрешиться от процесса миропроявления.

Шлока 3, говорящая о Великом Брахмо, как о лоне всех существ, неоднократно обсуждалась индийскими и европейскими комментаторами Гиты. По-видимому, наиболее правильно понимать здесь под Брахмо Пракрити, как комментирует Шанкара.

Таким образом, глава начинается с повторения учения о единстве мирового Начала: Пурушоттама оплодотворяет Пракрити, и так начинается миропроявление.

Далее идёт изложение учения Санкхьи о трёх гунах, излагается диалектика трёх гун; но и здесь Гита не входит в подробности учения о таттвах, так как изложение ставит себе целью объяснить деятельность гун для того, чтобы знающий мог освободиться от

них. Как во II главе, Арджуна, выслушав учение об йоге, тотчас задаёт практический вопрос о признаках отрешившегося от деятельности, так и в XIV главе, выслушав учение о трёх гунах, он задаёт вопрос о признаках превзошедшего гуны, то есть чисто практический вопрос о том, что требуется для преодоления гун. Снова Кришна повторяет ученику теорию отречения от страстей и пребывания в равновесии. По существу — это повторение сказанного в первых главах поэмы, но только с несколько иной точки зрения. Наставление снова заканчивается указанием на истинную и единственную цель всех стремлений человека — достижение состояния Брахмо.

Глава XV считается одной из труднейших глав Гиты. В ней излагается учение о Пурушоттаме и о двух Пурушах. Эту главу многие считают очень путанной и непоследовательной; иные, в частности, Гарбе и его школа, сомневаются в её «подлинности».

В параллель учению VII главы о двух природах в настоящей главе развито учение о двух Пурушах, под которыми, по-видимому, надо понимать индивидуальное «высшее Я», синтезирующее индрии, к которым причисляется, как шестой, манас, и коллективную Мировую Душу, Ишвару, Человека Вселенского эллинистической философии и Каббалы — как синтез индивидуальных душ.

Как показала глава XIV, Пурушоттама, пребывая за пределами мирового процесса, синтезирует не только индивидуальные пуруши, но и конечный бинер Пуруши и Пракрити. Мудрый, знающий этот синтез, завершил карму и стал свободен. Последняя шлока этой главы очень похожа на концовку, завершающую всё произведение: «Так Я возвестил это сокровеннейшее ученье...»

Это даёт право выделить последние главы Гиты в особую, четвёртую часть поэмы.

Михальский-Ивеньский и многие другие исследователи сомневаются в подлинности XVI—XVIII глав и даже считают их «ненужным придатком». Но, оценивая Гиту, не следует забывать, что доводы, подходящие к оценке философского трактата, не вполне применимы к этому произведению, являющемуся не только философским, но и поэтическим и поэтому допускающему известные вольности в смысле последовательности изложения.

Как мы старались показать, из традиционных философских тем Гита в предыдущих главах касалась этического, теологического и космологического учения. Мы считаем, что последние главы Гиты посвящены психологии, как социологии.

ПСИХОЛОГИЯ, КАК СОЦИОЛОГИЯ
Гл. XVI—XVIII

Психологическое обоснование социального строя — своеобразный приём индийской философии. Ранний феодализм оправдывал своё существование теократическими соображениями. Царь есть представитель национального бога (семиты, в частности, евреи) или даже непосредственный потомок бога (сумерийская культура, египтяне). В таком случае проблема зла, греха разрешалась как нарушение божеских уставов.

Несколько иной подход к разрешению этих вопросов развит в традиционных философских системах Индии. Правда, и здесь раджи ведут свой род от того или иного бога. Однако, не этим обстоятельством объясняется строение общества, а вместе с тем разрешается и проблема зла как нарушения социальных законов.

Индия выработала своеобразный кастовый строй. В странах древнего Востока неограниченный владыка, например, фараон, мог поставить любого из своих подданных на любую ступень социальной лестницы. Фараон соединял в своём лице и верховного правителя, и верховного жреца. В Индии раджа, как бы силён он ни был, не мог изменить своё кастовое положение: он мог оставаться только кшатрием. Касты фактически основаны на родовой, а может быть и племенной группировке, так как шудры, по-

видимому, являются потомками покорённых пришлыми арийцами туземных племён (дравидов). Общий родоначальник всех каст — Брама, из головы которого произошли брамины, из рук — кшатрии и т. д.

Таково теологическое объяснение социального строя, но из него проистекает и психологическое: каждый член тела Брамы выражает известные психологические качества: брамины — мыслители, кшатрии — деятели и пр. Достойно внимания, что пандиты даже и до последнего времени стараются обосновать кастовый строй психологически. Но Санкхья строит всю психологию на теории гун и таттв. Вся психика с её сложным разделением вплоть до буддхи есть проявление Пракрити, то есть материальна. Проблема зла разрешается не в космическом аспекте (Мумму-Тиамат, Апопи и пр.). Иначе говоря, зло не противопоставляется добру онтологически, как не противопоставляется бытие небытию. Вот почему в «этической» части Гиты не ставится проблема зла, как таковая, а лишь проблема «знания» и «незнания», видья-авидья. Индийская философия трактует проблему зла лишь феноменологически, а следовательно, психологически, так как для Санкхьи эти моменты сближаются почти до полной их неразличимости. Гита не могла бы претендовать на полноту охвата философских проблем, если бы оставила в стороне проблему зла и психолого-социологическую проблему. Вот почему оправдывается существование последних глав, которые с этой точки зрения никак нельзя считать «лишними», «неоправданными общим планом произведения» и пр.

Главы XVI и XVII рассматривают антитетику «добра и зла», а XVIII — даёт на основании её психологический аспект теории каст. Вторая половина главы является настоящим заключением произведения.

Глава XVI посвящена проблеме зла в её психологическом аспекте. Так дополняется тематика II—III глав.

Здесь развивается учение о «двух путях» или линиях проявления — божественном и асурическом, о пути нисхождения и восхождения. Глава носит выраженные полемические черты и, возможно, направлена против нигилистических философских теорий, в частности, против буддизма. Во всяком случае, и в этой главе Гита настаивает на закономерности миропроявления, на всеобщей правде и учении об Ишваре.

Эту свою правду Гита противопоставляет нигилистическим учениям о мире, как чистой иллюзии и порождении страсти (Камы). Подход людей асурического пути к разрешению мировых проблем рассматривается как грубый и примитивный. Единственный смысл существования, говорит Гита, эти люди видят в удовлетворении своей похоти. Отождествив «каму» с «я», они опутывают себя крепкими узами кармы и впадают в иллюзию разделённости. Приняв единичное за целое, они считаются только с собой и своими влечениями. Они прочно захвачены кругом рождений и смертей и поэтому рождаются «в лоне асуров». Они ненавидят Единого в себе и в мире. Трояки врата этого безумия: «гнев, вожделение и жадность». Не преодолев их, нельзя достигнуть освобождения.

Гита оправдывает на этой ступени развития необходимость законов, дающих возможность постепенно выпутаться из сетей кармы и приблизиться к задачам «высшего пути», о которых шла речь в предыдущих главах.

Так распознаётся божественная и асурическая участь, откуда и название главы.

Глава XVII. Из предыдущего утверждения необходимости закона на известной ступени развития, как регулятора, предохраняющего от закрепления в сетях кармы, от «трёх погибельных врат», вытекает рассмотрение отношения человека к Шастрам.

Многие европейские исследователи считали главу XVII противоречащей общей установке произведения, а поэтому и принимали её как браманическую вставку в произведение, по существу противобраманическое, каким они считали Гиту. Но эту главу можно понимать и иначе.

Гита, совершая диалектический круг, рассматривает вопрос о Шастрах с иной точки зрения, чем во II главе. Если там учитель стремился оторвать ученика от

привязанности к формам, создать такой отрешённостью возможность освобождения, то в главе XVII Кришна показывает место и значение этих форм в системе пути (марга), указанного ученику. Глава II рассматривает формы закона, ставшие негибкими в силу присущей всему проявленному инерции (тамас) (ср. II, 45) и потому препятствующие движению по пути освобождения. Они должны быть сняты, чтобы могла явиться более синтетическая истина. Но эти же формы в силу присущего им (в той или иной степени) качества гармонии, саттвы являются необходимым этапом для преодоления «трёх врат мрака».

Вот почему глава начинается вопросом Арджуны, в каком соотношении с гунами находится человек, совершающий жертвы, но не согласный с предписанием Шастр, то есть как сочетать учение о трёх гунах и о божественном и асурическом пути с йогой. На этот вопрос Кришна отвечает изложением учения о трояком подразделении веры в зависимости от состояния трёх гун в человеке, то есть проблема разрешается не онтологически, а психологически, откуда и название главы.

Как психологическая, так и феноменологическая тематика главы XVII ставится Гитой ниже тематики главы XII, завершающей теологические главы Гиты. Состояние, о котором говорит глава XII, доступно только людям, «избранным среди избранных», в главе XVII речь идёт не о «героях духа», а о среднем человеке, и проблема веры рассматривается сообразно потребностям этого уровня, то есть с точки зрения «всех людей», массы. И вера, и жертва, и тапас могут быть троякими, согласно теории трёх «качеств» (гун). Так можно оправдать включение в Гиту XVII главы.

Г л а в а X V I I I является как бы конспективным повторением основных положений Гиты и некоторым частным их развитием в аспекте кастовой драхмы, то есть социологическим. Таким образом, беседа учителя и ученика замыкает тематический круг, как бы снова возвращается к начальному вопросу.

Арджуна спрашивает о сущности отречения (санньясы) и отрешения (тьяги), здесь эти санскритские термины приходится переводить условно. Нужно сказать, что и текст не строго выдерживает употребление и разграничение этих понятий. Шри-Кришна даёт такое определение: отречение (санньяса) есть отказ от желанных дел, от влечения к делам и от желания их плода; отрешённость (тьяга) есть отказ от дел вообще. Так повторяется тематика главы III, но здесь тема развивается несколько иначе, с несколько иным оттенком, а именно в свете учения о трёх гунах. Так она включается в плоскость рассмотрения, определяющую характер трёх последних глав Гиты.

Изложению и здесь придан феноменологический и психологический характер, особенно выраженный в главах XVI—XVII. Но основная мысль остаётся той же, что и всего произведения: нужно научиться действовать отрешённо не по личным мотивам, а ради выполнения *дхармы.*

Кришна последовательно рассматривает в аспекте учения о гунах различные феноменологические формы деятельности (шл. 23—35), как она выражается в обществе с его кастовым разделением. Шлоки 36—39 говорят о радости в зависимости от трёх гун, шлоки 41—44 касаются традиционных форм учения о кастах и их обязанностях (в том же аспекте). В шлоках 45—63 повторяется вкратце, как может человек достигнуть совершенства отрешённо, без желания плодов, совершая свою дхарму, присущую ему в силу рождения.

Изложение идёт в скучноватом ортодоксальном стиле, мало свойственном Гите и близком к ортодоксальному брахманизму. Но вот снова учитель возвращается к излюбленной теме — бхакти, изложение снова оживляется, достигая высокого пафоса.

Бхагаван открывает «свое наитайнейшее слово». Слово это — бхакти. Опять снимаются все формы. Снова звучит лейтмотив всего произведения: «Ты возлюбленный мой, а я твой». В этой любви — свобода. Для бхакти не нужно никаких ограничений закона, никаких условностей, так как она сама есть высший закон миропроявления, не нужно никаких Шастр, на которых настаивает XVII глава, и пространно изложенных в

начале XVIII главы. «Оставив все обязанности, у меня одного взыскуй защиты: не скорби! Я освобожу тебя от всего злого» (шл. 66). Этим «наитайнейшим словом» заканчивается поучение. Позднейшая бенгальская мистика, опираясь на Гиту, развила учение о «бхакти детёныша обезьяны» и «бхакти котёнка». Детёныш обезьяны в момент опасности активно цепляется за мать, которая и выносит его из беды; котёнок даже не осознаёт опасности и остаётся пассивным, мать сама заботится о его спасении. Последняя бхакти считается уделом избранных и доступной лишь для единиц.

Всё сказано. Для ученика настало время действовать. И здесь Кришна предоставляет ему полную свободу, без которой невозможно никакое духовное развитие: «До конца обдумай это и тогда поступай, как хочешь». Никакого принуждения нет и быть не может. Путь свободы избирается и осуществляется свободно и свободным человеком. Арджуна отвечает: «Уничтожено заблужденье; я получил наставленье по Твоей милости, Непреходящий, я стоек; исчезло сомненье, Твоё слово исполню».

Заключительные шлоки Гиты относятся к её обрамлению и выражают восторг Санджаи, колесничего Дхритараштры, чудесным образом по милости Вьясы внимавшего «святой беседе».

<Рассмотрение построения Гиты даёт право сделать следующие выводы.>*

По своему изложению Гита не является строго выдержанным философским произведением с последовательно расположенными частями, с концентрацией материала строго по главам. Это есть характерное религиозно-поэтическое и вместе с тем философское произведение с довольно частыми повторениями и нарушением систематичности изложения даже основных тем. Так, например, вопрос о дхарме трактуется в главах II, XVII, XVIII, а также затрагивается и в других главах.

Такая несистематичность изложения, свойственная и другим аналогичным памятникам древности, не нарушает общей целостности произведения, сохраняющего на всем своём протяжении основную идейную нить, но свидетельствует о раннем его происхождении и об особых литературных приёмах, характерных для традиционной философской литературы Индии.

Гита не есть произведение гносеологическое. Все термины, касающиеся «знания», «мудрости», носят выраженный оттенок праксиса, йоги, этический оттенок. Гита не ставит гносеологических проблем в чистом виде, но пользуется ими только как вспомогательными моментами для решения этических вопросов. Гносеология Гиты носит служебный характер, что свойственно и многим другим произведениям традиционной индийской философии.

Основная проблема Гиты есть проблема «спасения», освобождения, то есть этическая проблема. Ученика интересует только этот момент, и вся речь учителя является ответом на вопрос о «дхарме». Без ясного понимания этого момента не может быть ясного понимания общего построения памятника.

В противоположность греческой и западной философии, развивавшей преимущественно гносеологические проблемы, философия Индии носит выраженный этический характер.

Если принять за путеводную нить этический момент, то тематика Гиты и распределение материала становятся оправданными. С точки зрения гносеологии начало Гиты не обосновано: не установив никаких опорных гносеологических точек, Гита сразу начинает с разрешения практических, этических проблем.

Первый отдел Гиты посвящён изложению йогического праксиса (II—VI); здесь излагается основная тематика Гиты, даётся идеал жизни и понятие о том, что Гита называет «Высшим Путём».

Только через этику Гита подходит к теологии, вернее теософии, а через неё к гносеологии. Всё это излагается во второй части произведения (гл. VII—XII). «Верховный

* Предложение добавлено из рукописи. (*Прим. ред.*).

Путь» в понимании Гиты есть сочетание бхакти, как внутреннего состояния, основанного на любви, целеустремлённости к Высшему в себе и кармы, как реализации вовне этой целеустремлённости.

Гита категорически борется против *квиетизма, неделания,* и в этом её коренное различие от джайнизма, буддизма и йоги Патанджали. Самым категорическим образом Гита утверждает, что *неделанье* не ведёт к освобождению, так как при «неделании» человек не может даже совершать отправлений своего тела. Подобно тому, как Единый без желания плодов непрерывно пребывает в деятельности, так в ней должны пребывать все существа, весь мир должен совершать свою карму, ибо бездействие ведёт к хаосу. Единственный способ освободиться от самсары — это в силу бхакти совершать дела без желания плодов; так совершаемая карма не связывается с деятелем, а растворяется в общемировой карме. Действуя так, можно не бояться нарушения временных норм, *Шастр,* так как всякая форма в силу качества *тамаса* постепенно застывает в инерции, а деятельность требует движения, то есть по существу своему диалектична. Отсюда — учение об относительности этических норм и безусловности этического их обоснования (бхакти).

Один и тот же факт для разных деятелей на разной ступени развития может быть и святой обязанностью, и тяжким грехом. Сам по себе факт не несёт в себе этической ценности, находясь вне проблемы ценности, он рассматривается гносеологией, а не этикой. Для этики важен акт, то есть воленаправленное действие. Эта концепция совпадает с буддийскими установками: Будда учил, что стремление связывает человека гораздо больше, чем осуществление стремления.

Для индийской философии факт есть звено причинно-следственного ряда *вращения гун* и только с этой точки зрения подлежит рассмотрению. Особенно ярко это учение выражено у буддистов в понятии причинно-следственных нитей, только *проходящих* через *индивидуум* (по существу иллюзорный), но не начинающихся и не кончающихся в нём.

Для этики важен только акт, только он может нести в себе моральную ценность, определяемую не внешним фактом, а намереньем. Шри-Кришна начинает свои поучения с выяснения неясной для Арджуны разницы между этими двумя моментами; смешение факта и акта приводит Арджуну «в отчаяние». Кришна учит, что всякие частные цели действий связывают, а потому и «грешны», то есть несут в себе элементы тамаса, от которых прежде всего нужно освобождаться человеку. Лишь цель, внеположная гунам, действительно ведёт к освобождению. Если действие, как факт, неизбежно относится к области гун, то, становясь актом, оно может, а потому и должно быть свободным от гун.

Единственная мыслимая вне гун цель есть Единое, именуемое в индийской философии Брахмо, Атманом, Пурушоттамой. Атман (Пурушоттама) есть личный аспект безличного Брахмо. Акт, ставящий такую цель, порывает с причинно-следственным рядом и выходит из сферы влияния гун, как выходит из сферы притяжения земли корабль будущего, устремлённый в межпланетное пространство. Гита признаёт принципиальное тождество пути к Брахмо и к Атману (гл. XII), но считает, что психологически легче путь к Атману (Пурушоттаме).

Единственно возможное разрешение этических задач Гита видит не в исполнении частных норм (дхармы шрути), не в системе запретов и дозволений, но и не в отказе от деятельности, а в отказе от плодов кармы, в отказе от частных целей во имя Единой Цели, понимаемой как Освобождение. Того, кто может осуществить это этическое требование — утверждает Гита — грех не пятнает, как вода не смачивает лепестков лотоса (ср. V, 10).

Из учения о Высшем Пути вытекает и вторая, теософическая часть Гиты, построенная антитетически. Основная антитеза, обусловливающая все другие, есть утверждение Единого как деятеля и недеятеля (IV, 13). Эта антитеза разрешается теорией о «двух природах Единого» или теорией «о трёх пурушах» (ср. VII, 4—5 и XV, 16—17), предвосхищающей теорию Шакти в Тантрах. Она основана на диалектике различия

атрибутов Брахмо, которое в себе есть ни *сат*, ни *асат,* ни бытие, ни небытие. Как проявленное Брахмо есть Пурушоттама, порождающий, охраняющий и разрушающий миры (ср. Кала и Кали, Авалокитешвара махаянистов). Гита настаивает, что все эти положения не могут быть изложены в логических формах рассуждения (санкхья), но постигаются на различных ступенях экстаза йоги как откровение. Характерно повествование Анугиты: когда Арджуна просил Шри-Кришну повторить ему поучения Гиты, Кришна отвечал, что не может этого сделать, так как эти поучения он давал, находясь в йогическом экстазе (Махабхарата, XIV, 16, 9—13, см. [77], вып. IV). Наивысшая форма экстаза дана в гл. XI (йога Созерцания Вселенской Формы). В этой кульминационной точке Шри-Кришна утверждает единство бхакти и кармы, а также их исключительное значение для достижения освобождения.

Третья часть излагает относительный монизм, <вернее относительный дуализм>[*] Санкхьи (савибхеда адвайта). Показать такой дуализм Гите нужно, чтобы психологически обосновать возможность освобождения от гун: в сущности, каждая монада, *джива* есть *созерцатель,* внеположный круговороту гун, с которыми он в своём созерцании лишь отождествляет себя, как грезящий отождествляет себя с образами сновидений. Знающий это уничтожает связи с самсарой и восстанавливает истинный пневматологический монизм.

Последние главы Гиты, составляющие четвёртый её отдел (гл. XVI—XVIII), излагают феноменологию кармы и задачи того, кто, готовясь к Высшему Пути, находится ещё в области частных целей, а потому подлежит действию относительных норм Шастр. Отсюда вытекает изложение этики каст, замыкающее круг поучений Гиты.

В заключение Гита утверждает над всем этим, как наитайнейшее, наисокровеннейшее слово, абсолютную бхакти (XVIII, 65—66). Позднее бенгальские школы бхакти развили это *слово* в учение о *бхакти котёнка.*

Итак, в Гите можно видеть совершенно определённую целостность построения, если подходить к ней не с предвзятыми требованиями внеположных систем, а с точки зрения внутренней логики самого произведения, его эпохи и традиций.



[*] Отмеченные слова добавлены из рукописи. (*Прим. ред.*).

БХАГАВАДГИТА.
ОПИСАНИЕ РИСУНКОВ

Иллюстрации, оформляющие ашхабадское издание Бхагавадгиты*

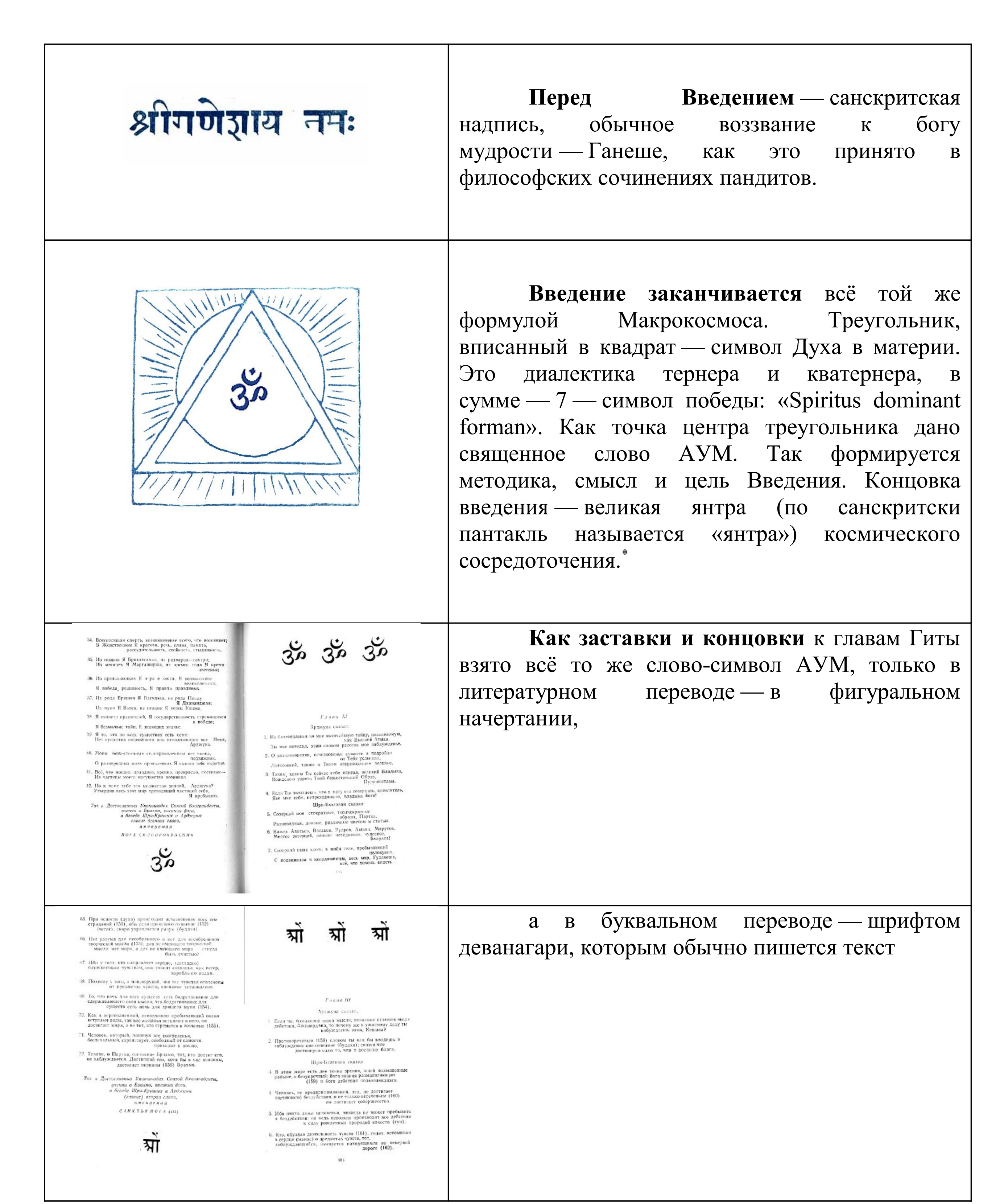


Иллюстрации к Гите по существу скорее не иллюстрации, а математические формулы, дающие схему работы над Гитой.

На листе посвящения — Космос, как священный лингам в вихревом движении основного жизненного принципа, как понимает его Индия, порождающий микрокосм, как понимаем его мы. Это математически точно.

Фронтиспис. Великий Дух Вишну-Нараяна, покоющийся на теле змия Вечности, Шеши-Ананты, в молочном море Вечности. Возле Вишну — его шакти, Шри — аспект Великой Матери. Лотосы и рыбы окружают Вишну. Лотосы — символ проявленного мира, рыбы — символ безмолвия тайны (ср. Великую Мать Рериха в изд. 1939 г.). Из пупка Вишну вырастает лотос вселенной, в нём — Брама с тремя Ведами и лотосом. Над всем — священный знак АУМ. Это и есть полностью Гита.

* Здесь помещены пояснения Бориса Леонидовича Смирнова к оформлению Гиты. Это описание в таком объёме отсутствует в каких-либо письмах, книгах, что предполагает запись устного изложения во время одного из посещений Г. И. Луковым Ашхабада. (Примечание редактора).



Перед Введением — санскритская надпись, обычное воззвание к богу мудрости — Ганеше, как это принято в философских сочинениях пандитов.

Введение заканчивается всё той же формулой Макрокосмоса. Треугольник, вписанный в квадрат — символ Духа в материи. Это диалектика тернера и кватернера, в сумме — 7 — символ победы: «Spiritus dominant forman». Как точка центра треугольника дано священное слово АУМ. Так формируется методика, смысл и цель Введения. Концовка введения — великая янтра (по санскритски пантакль называется «янтра») космического сосредоточения.*

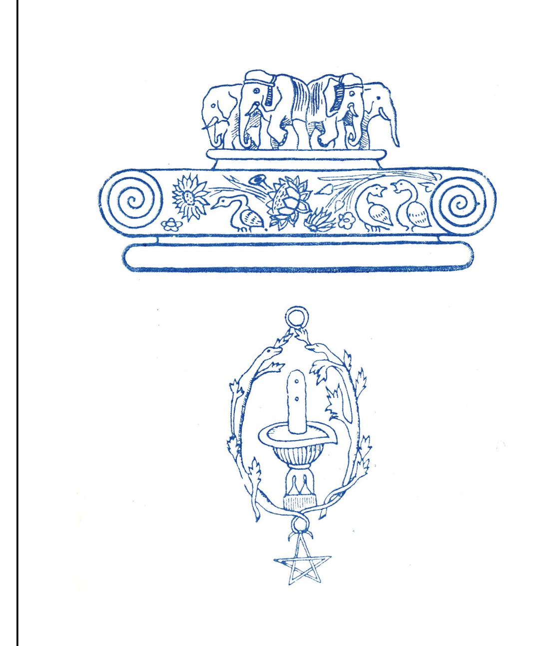
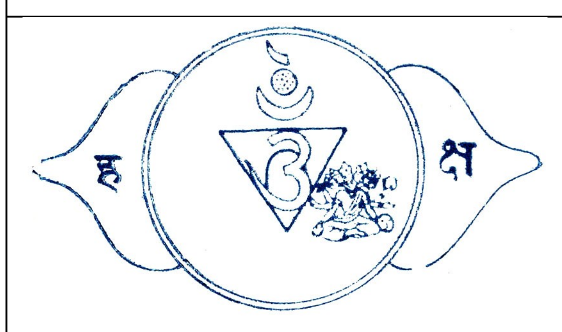
Как заставки и концовки к главам Гиты взято всё то же слово-символ АУМ, только в литературном переводе — в фигуральном начертании,

а в буквальном переводе — шрифтом деванагари, которым обычно пишется текст

* Этого рисунка в прижизненном издании нет. Восстановлен по описанию.



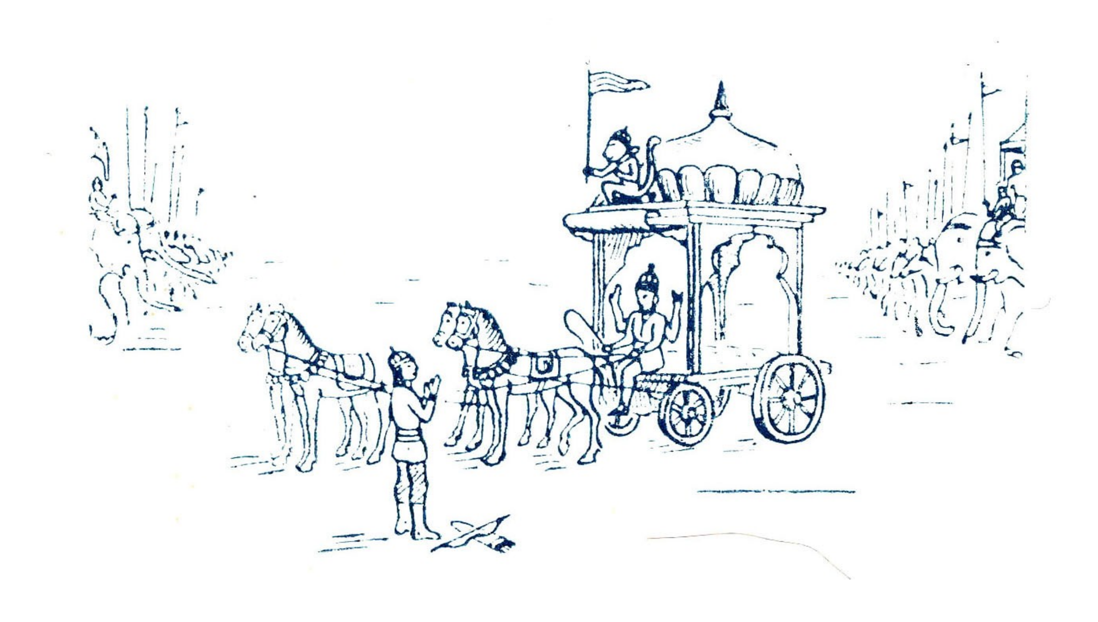
	Шмуцтитул литературного перевода даёт символ внешнего, исторического значения текста: «Atha bhagavadgītā prārabhyate» — «Вот начинается Песня Господня».
	Шмуцтитул к буквальному переводу — традиционное изображение двулепестного чакра, с тем же «АУМ» и лингамом. Об этом чакра говорится в VIII, 10 (см. также примечания). Таким образом, шмуцтитул иллюстрирует указание Гиты, как надо читать этот текст, вызывая к жизни деятельность двулепестного чакра.
	Концовка к буквальному переводу — повторение в ином, проявленном аспекте концовки Введения, но там чисто геометрическая символика, а здесь — в образах: Вишну, Шива, Брама. Вишну — черепаха (земля), как первый его аватар.

	Когда всё это пройдено и достаточно усвоено, тогда открывается **смысл шмуцтитула перед Примечаниями**. О макрокосмическом символе лингама уже сказано. Четыре слона — обычный символ проявленного. Гирлянда цветов самсары удерживает трёх птиц. Эти птицы — гуси, по санскритски “Hamsa”. Если два раза повторить это слово, то получится великая мантра освобождения: “Hamso-Hamsa”; “Hamso” — так произносится слово “Hamsa” дважды повторенное. Из последнего слога первого слова и первого слога второго получается слово “Soham” — “Я есмь То”, два становится одним (три птицы). Индусы слышат эту мантру в биении сердца.
	**Концовка** после примечаний ещё раз напоминает: Гиту нужно читать глазами двулепестного чакра. О том же говорит и XI, 8 текста. Так формулирована методика и цель работы с текстом Гиты.

ॐ

अथ

॥ भगवद्गीता प्रारभ्यते ॥



БХАГАВАДГИТА.
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПЕРЕВОД



Глава I

Дхритараштра сказал:

1. На поле дхармы, на поле Куру, сойдясь для битвы,
Что совершили наши, также Пандавы, Санджая?

Санджая сказал:

2. Дурйодхана, тогда строй Пандавов увидев,
Приблизясь к наставнику, слово промолвил раджа:
3. Виждь, о наставник, огромную рать Пандавов,
Её сын Друпады, мудрый твой ученик, построил.
4. Искусные лучники, витязи здесь; в бою они равны Бхиме, Арджуне:
Ююдхана, Вирата и Друпада — великий воитель —
5. Дхриштакету, Чекитана, раджа Кеши могучий,
Шайбья, бык средь людей, Пуруджит, Кунтибходжа,
6. Удалой Юдхаманью, Уттамоджа могучий,
Мощные витязи — Субхадры сыны, сыны Драупади.
7. Лучших из наших узнай, дваждырождённый,
Моей рати вождей, их тебе назову для сравненья:
8. Ты сам, владыка, и Бхишма, и Карна, и победоносный Крипа,
Ашваттхаман и Викарна, и сын Сомадатты могучий.
9. Есть много других отважных, ради меня не щадящих жизни.
Разным оружьем владея, все они опытны в битве.
10. Недостаточна всё ж наша сила, водимая Бхишмой,
Их же достаточна сила, водимая Бхимой.
11. Поэтому все вы, по достоинству стоящие возле,
Всячески охраняйте Бхишму, порознь и вместе!
12. Чтоб возбудить его бодрость, старший из куру, предок,
Доблестный в раковину затрубил, звучащую львиным рёвом.
13. Тогда вмиг зазвучали раковины, литавры, бубны,
Барабаны, трубы громоподобным гулом.
14. На колеснице громадной, белыми коньми влекомой,
Стоя, Мадхава, Пандава в божественные раковины затрубили.
15. В Панчаджанью — Хришикеша, в Дэвадатту — Дхананджая;
Врикодара же, страх наводящий, трубил в огромную раковину Паундру.

46. В Анантавиджаю, раджа, дул Юдхиштхира, сын Кунти,
Накула и Сахадэва — в Сугхошу и Манипушпаку.

17. Великий лучник Кеши, витязь могучий Шикханди,
Дхриштадьюмна, Вирата и непобедимый потомок Сатьяки,

18. Друпада, его потомки, сыны Драупади, Субхадры сын долгорукий, —
Один за другим в раковины затрубили, земли повелитель.

19. Этот клич раздирал сердца сыновей Дхритараштры,
Наполняя рокотом небо и землю.

20. Тогда, увидав строй сынов Дхритараштры, мечущих стрелы,
Поднял оружье Пандава, носящий знак обезьяны на стяге,

21. И Хришикеше, земли владыка, промолвил слово,

Арджуна сказал:

Останови меж двух ратей мою колесницу, Ачьюта,

22. Чтобы мне рассмотреть предстоящих витязей, жаждущих битвы,
С ними мне нужно сразиться в возникающей схватке,

23. Тех знать я хочу, что сошлись там, в сраженье,
Готовясь исполнить волю Дхритараштры коварного сына.

Санджая сказал:

24. Вняв словам Гудакеши, остановил Хришикеша
Огромную колесницу между двух войск, Бхарата.

25. Пред лицом Бхишмы, Дроны и всех царей воскликнул:
«О Партха, смотри на сошедшихся куру!»

26. И увидал тогда Партха дедов, отцов, наставников, дядей,
Товарищей, братьев, сыновей и внуков,

27. Тестей, друзей, стоящих в обеих ратях;
Всех сошедшихся вместе родных увидал Каунтея.

28. Состраданием тяжко томим, скорбный, он так промолвил.

Арджуна сказал:

При виде моих родных, пришедших для битвы, Кришна,

29. Подкашиваются мои ноги, во рту пересохло.
Дрожит моё тело, волосы дыбом встали,

30. Выпал из рук Гандива, вся кожа пылает;
Стоять я не в силах, мутится мой разум.

31. Зловещие знаменья вижу, не нахожу я блага
В убийстве моих родных, в сраженье, Кешава.

32. Не желаю победы, Кришна, ни счастья, ни царства;
Что нам до царства, Говинда, что в наслаждениях, в жизни?

33. Те, кого ради желанны царство, услады, счастье,
В эту битву вмешались, жизнь покидая, богатства:

34. Наставники, деды, отцы, сыны, внуки,
Шурины, тести, дяди — все наши родные.

35. Их убивать не желаю, Мадхусудана, хоть и грозящих смертью,
Даже за власть над тремя мирами, не то, что за блага земные.

36. О Джанардана, после убийства сынов Дхритараштры,
Что за радость нам будет? Мы согрешим, убивая грозящих оружьем.

37. Не надлежит убивать нам кровных сынов Дхритараштры,
Ведь погубив свой род, как можем счастливыми быть, Мадхава?

38. Хоть и не видит греха их ум, поражённый корыстью,
В уничтожении рода, вероломстве преступном,

39. Как не понять постигающим зло поражения рода,
Что нам, Джанардана, от такого греха отрешиться надо?

40. С гибелью рода погибнут непреложные рода законы;
Если ж законы погибли, весь род предаётся нечестью,

41. А утвердится нечестье, Кришна, — развращаются женщины рода.
Женщин разврат приводит к смешению каст, Варшнея!

42. Если смешение будет, в ад попадут и весь род, и убийцы рода;
Ниспадают их предки, лишась возлияний и жертвенных клёцек.

43. Преступленье губителей рода, смешавших касты,
Упраздняет законы народа, семьи вековые устои.

44. Люди, поправшие родовые законы, о Джанардана,
Должны обитать в аду, так указует Писанье!

45. Горе, увы, тяжкий грех мы совершить замышляем:
Ради желания царских услад погубить своих кровных.

46. Если меня безоружного, без противленья, сыны Дхритараштры
С оружьем в руках убьют в сраженье, мне будет отрадней.

Санджая сказал:

47. Так молвив, в боренье Арджуна поник на дно колесницы,
Выронив лук и стрелы: его ум потрясён был горем.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит первая глава,
именуемая
ОТЧАЯНИЕ АРДЖУНЫ





Глава II

Санджая сказал:

1. Ему, охваченному состраданьем, с полными слёз глазами,
   Скорбному, Мадхусудана тогда молвил слово.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Как у тебя в беде такое смятенье возникло?
   Оно для арийца позорно, лишает блаженства, к бесчестью ведёт, Арджуна.
3. Малодушию не поддавайся, Партха, это тебя недостойно!
   Покинув ничтожную слабость сердца, восстань, подвижник!

Арджуна сказал:

4. Как в битве сражу я стрелами Бхишму и Дрону, Мадхусудана?
   Их, достойных почтенья, супостатов губитель?
5. Чем убивать этих чтимых гуру, нам лучше нищенством жить в этом мире,
   Ведь гуру убив, хотя бы корыстных, уже здесь мы вкусим окровавленную пищу.
6. Не знаем, что будет для нас достойней — быть побеждёнными иль одержать победу?
   Мы утратим желание жить, если погубим противоставших сынов Дхритараштры.
7. Боль состраданья меня до глубин поразила; не разумея дхармы,
   Я вопрошаю, что лучше, скажи это ясно; я Твой ученик, наставь меня, к Тебе припадаю.
8. Ибо я не предвижу, чтоб эта скорбь, палящая чувства, могла утолиться
   Достижением здесь, на земле, бесспорного царства или даже владычеством над богами.

Санджая сказал:

9. Это сказав Хришикеше, Гудакеша молвил:
«Не буду сражаться», — и замолк врагов утеснитель.
10. Ему отвечал Хришикеша, как бы с улыбкой, Бхарата;
Скорбящему между двух ратей молвил такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

11. Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому сожаленья не надо:
Познавшие не скорбят ни о живых, ни об ушедших,
12. Ибо Я был всегда, также и ты, и эти владыки народов,
И впредь все мы пребудем вовеки.
13. Как в этом теле сменяется детство на юность, зрелость и старость,
Так воплощённый сменяет тела; мудрец не смущается этим.
14. Касания плоти, Каунтея, приносят страдание, радость, жар, холод,
Непостоянны они: приходят — уходят; противостань им, Бхарата!
15. Лишь человек, не колеблемый ими, тур-Бхарата,
В страдании, радости равный, стойкий, готов для бессмертья.
16. Небытие не причастно бытию, бытие небытию не причастно;
Граница того и другого ясна для постигших Правду.
17. Неуничтожимо То, чем этот мир распростёрт; постигни:
Непреходящее уничтожимым сделать никто не может.
18. Эти тела преходящи; именуется вечным носитель тела,
Непреходящим, неисследимым; итак, сражайся, Бхарата!
19. Кто думает, что Он убивает или кто полагает, что убить Его можно,
Оба они не знают: не убивает Он сам и не бывает убитым.
20. Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, Он никогда не возникнет;
Нерождённый, постоянный, вечный, Он, древний, не умирает, когда убито тело.
21. Кто неуничтожимого, нерождённого, непреходящего, вечного знает,
Как может такой человек убивать или заставить убить кого-либо, Партха?
22. Как обветшавшие сбросив одежды, новые муж надевает, иные,
Так обветшавшие сбросив тела, в новые входит, иные, носитель тела.
23. Не сечёт Его меч, не опаляет пламя,
Не увлажняет вода, не иссушает ветер:
24. Неуязвим, неопалим Он, неиссушим, неувлажняем;
Вездесущий, Он пребывает, стойкий, недвижный, вечный.
25. Непроявленным, непредставимым и неизменным Его именуют;
Зная Его таким, ты скорбеть не должен.
26. Но если б Его и считал ты рождающимся и умирающим постоянно,
То и тогда, могучий, ты о Нём сокрушаться не должен.
27. Рождённый неизбежно умрёт, умерший неизбежно родится;
О неотвратимом ты сокрушаться не должен.
28. Не проявлены существа в начале, проявлены в середине,
Не проявлены также в исходе; какая в этом печаль, Бхарата?
29. Один взирает на Него, как на чудо, другой говорит о Нём, как о чуде;
Иной внимает о Нём, как о чуде, но и, услышав, Его никто не знает.

30. Всегда в этом теле неуязвим воплощённый;
Так не скорби ни о каких существах, Бхарата.
31. Приняв во вниманье свой долг, не нужно тебе колебаться,
Ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем справедливая битва.
32. Как во внезапно отверстые райские двери, Партха,
Радостно вступают кшатрии в такую битву.
33. Если же ты справедливого боя не примешь,
Ты согрешишь, изменив своим долгу и чести.
34. Говорить станут все о твоём вечном позоре,
А бесчестие славному — горше смерти.
35. Великие витязи будут думать, что ты отказался от битвы из страха;
Ты, кого некогда чтили, станешь для них презренным.
36. Много позорящих слов твои недруги скажут,
Над мощью твоей издеваясь; что может быть хуже?
37. Убитый, ты неба достигнешь, живой — насладишься землёю;
Поэтому, встань, Каунтея, и решись на сраженье!
38. Признав, что равны счастье, несчастье, неудача и достиженье,
Пораженье, победа, готовься к битве, чтобы греха избегнуть.
39. Я доводы изложил рассудка, внемли наставлению йоги;
Приобщась этой мудрости, Партха, ты цепей кармы избегнешь.
40. Здесь не гибнет усилье, здесь нет извращенья;
Даже малая доля этой дхармы от великого горя спасает.
41. Решительна эта мысль, целостна, радость Куру;
А нерешительных мысли нескончаемы, многоветвисты.
42. Неразумные держат пышную речь, довольствуясь буквой Веды;
Партха, они говорят: «Нет ничего иного».
43. Их суть — вожделенье, они стремятся к раю, их речь сулит, как плод дел, рожденье,
Полна предписаний особых обрядов для достиженья богатства и божественной власти.
44. Кто стремится к утехам и власти, увлекается этим,
Для того недоступна решительная мысль, погружённая в самадхи.
45. В царстве трёх гун находятся Веды, отрешись от трёх гун, Арджуна,
От противоречий свободный, в действительности стой
Неизменно, откажись от владенья, будь Атману предан.
46. Сколько пользы в ключе, когда вода со всех сторон прибывает,
Столько пользы в Ведах для достигшего брамина.
47. Итак, на дело направь усилье, о плодах не заботясь;
Да не будет плод дела твоим побужденьем, но и бездействию не предавайся.
48. В йоге устойчивый, действуй, оставив привязанность, Партха!
В неуспехе, удаче будь равным; равновесьем именуется йога.
49. Ибо дело значительно ниже, чем йога мудрости, Дхананджая;
Ищи прибежища в мудрости; плодами прельщённые — жалки.

50. Здесь покидает мудрец и грехи и заслуги;
Поэтому предайся йоге, йога — в делах искушённость.

51. Мудрые люди, покинув плоды, рождённые делом,
Идут, расторгнув узы рожденья, в область бесстрастья.

52. Когда твой разум преодолеет дебри заблуждений,
Ты достигнешь свободы от предписаний закона.

53. Когда, противостав писаньям, твой разум непоколебимо
Утвердится в самадхи, ты достигнешь йоги.

Арджуна сказал:

54. Как узнаётся тот, кто стоек в познанье, кто достиг самадхи?
Как говорит стойкий духом, как он сидит, как странствует он, Кешава?

Шри-Бхагаван сказал:

55. Кто все желания сердца отбросил, Партха, найдя в самом себе радость,
Тот именуется стойким в познанье.

56. Кто в беде не колеблется сердцем, кто угасил жажду счастья,
Отрешённый от страсти, страха и гнева, стойкий духом, — называется муни.

57. Кто ни к чему не стремится, с приятным и неприятным встречаясь,
Не ненавидит и не вожделеет, стойко того сознанье.

58. Как черепаха вбирает члены, так он отвлекает все чувства
От их предметов, стойко его сознанье.

59. Для отрешённого человека исчезают предметы, не вкус к ним,
Но для узревшего Высшее и вкус исчезает.

60. Ведь бурные чувства насильно увлекают сердце
Даже прозорливого подвижника, Каунтея.

61. Их обуздав, пусть он сядет, сосредоточась на Мне — Высшей Цели.
Ибо, кто покорил свои чувства, стойко того сознанье.

62. У того, кто о предметах чувств помышляет, привязанность к ним возникает;
Привязанность рождает желанье, желание гнев порождает.

63. Гнев к заблужденью приводит, заблужденье помрачает память;
От этого гибнет сознанье; если ж сознание гибнет — человек погибает.

64. Кто ж область чувств проходит, отрешась от влечения и отвращенья,
Подчинив свои чувства воле, преданный Атману, тот достигает ясности духа.

65. Все страданья его исчезают при ясности духа,
Ибо, когда прояснилось сознанье — скоро укрепляется разум.

66. Кто не собран, не может правильно мыслить, у того нет творческой силы;
У кого же нет творческой силы — нет мира, а если нет мира, откуда быть счастью?

67. Кто по влечению чувств направляет манас,
У того он уносит сознанье, как ветер корабль (уносит) по водам.

68. Поэтому, долгорукий, кто совсем оторвал свои чувства
От их предметов, стойко того сознанье.

69. Что для всех существ ночь, для стойкого есть время бденья,
Когда же всё живое не спит, тогда наступает ночь для яснозрящего муни.

70. В кого проникают желанья, как в океан полноводный, недвижный вливаются реки,
Тот достигает мира, а не тот, кто стремится к желаньям.

71. Кто странствует, все вожделенья покинув, отрешась от влечений,
Беспечальный, от себялюбья свободный, тот достигает покоя.

72. Таково состояние Брахмо, Партха, не заблуждается тот, кто его достигает.
Пребывающий в нём хотя бы в миг смерти, в нирвану Брахмо вступает.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит вторая глава,
именуемая
САНКХЬЯ ЙОГА





Глава III

Арджуна сказал:

1. Если Ты ставишь мудрость выше действия, Джанардана,
То почему к ужасному делу Ты меня побуждаешь, Кешава?
2. Ты как бы вводишь в заблуждение моё сознание противоречивым словом;
Достоверно скажи мне одно, чем я достигну спасенья.

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, Мной возвещённые раньше, о безупречный:
Размышляющих — йога познанья, йогинов — йога действий.
4. Неначинающий дел человек бездействия не достигает;
И не только отреченьем он совершенства достигнет.
5. Ведь никто, никогда даже мгновенья не может пребывать без действий,
Ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рождённых природой.
6. Кто сидит, обуздав стремления чувств, но сердцем привязан к предметам,
Заблудший, тот идущим по неверной дороге зовётся.
7. Кто же манасом чувства смирив, действия чувств направляет
На карма-йогу, того отрешённым зовут, Арджуна.
8. Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело;
Бездействуя, даже отправлений тела тебе не удастся исполнить.
9. Дела, совершённые не ради жертвы, — оковы для мира;
Выполняй же дела, свободный от связей, Каунтея.
10. Некогда рек Праджапати, создав вместе с жертвой твари:
— Размножайтесь ею, пусть желанной Камадук она для вас будет.
11. Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги;
Так, укрепляя друг друга, вы достигнете высшего блага.
12. Укреплённые жертвой боги дадут вам желанные блага;
Вор, кто дар принимая, не возвращает дарами.
13. Освобождаются от грехов праведники, остатками жертвы питаясь,
А те нечестивцы, что лишь для себя варят пищу, грех вкушают.
14. Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища,
Дождь возник от жертвы, жертва возникла от кармы.
15. Знай, карма возникла от Брамы, возник от Непреходящего Брама;
Поэтому вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве.

16. Кто не даёт вращаться заведённому этому кругу,
Злой, игралище чувств, тщетно живёт он, Партха.
17. Но человек, насыщенный Атманом, в Атмане обретает радость;
Кто успокоился в Атмане, у того не должно быть заботы.
18. Ни в деланье, ни в неделанье у него здесь нет цели;
Ни в одном существе он не ищет опоры для своих стремлений.
19. Итак, всегда совершай без привязанности должное дело;
Кто без привязанности принимается за дело – Высшего достигает,
20. Ибо делами достигли совершенства Джанака и другие;
И ты должен действовать ради целокупности мира.
21. Как поступает наилучший, так и другие люди;
Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет.
22. Нет ничего в трёх мирах, что надлежало б Мне сделать, Партха,
Нет цели, которой бы Я не достиг, и всё ж Я дела совершаю.
23. Если бы Я не свершал непрестанно действий,
Моим путём пошли бы все люди, сын Притхи.
24. Не совершай Я дел — эти миры исчезли б,
Став причиной смешенья, Я все существа погубил бы.
25. Как поступают невежды, привязанные к делу,
Так непривязанный, знающий пусть совершает дела для целокупности мира.
26. Знающий да не смущает мысли невежд, привязанных к делу,
Действуя сам ради Высшего, пусть их оставит наслаждаться делами.
27. Гуны природы всегда все дела выполняют,
Но ослеплённый самостью мнит: «Я дела совершаю».
28. А знающий истину распределенья гун и действий
К ним не привязан, мысля: «Гуны вращаются в гунах».
29. Привязанных к действию гун природы, ослеплённых ими,
Несовершенно знающих, слабых, совершенно знающий да не смущает.
30. Мне все дела посвятив, сердцем будь высшему Атману предан;
От самости, от вожделений свободный, сражайся, оставив горячку.
31. Разумные, следуя постоянно этому Моему ученью,
Без ропота, с верой, даже делами достигают свободы.
32. Те же, строптивые, что не следуют Моему учению,
Ведай, они, безумные, лишась всякого знания, гибнут.
33. Даже мудрый поступает согласно своей природе:
Природе следуют все существа; к чему же сопротивляться?
34. Влеченье, отвращенье чувств — в их предметах;
Враги его оба они, их власти нельзя подчиняться.
35. Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но чужого.
Лучше смерть в своей дхарме, чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

36. Кто же тогда человека на грех побуждает,
Даже вопреки его воле, как бы насильно, Варшнея?

Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев, прожорливый, многогрешный,
Знай его здесь, как врага, он возник из гуны раджас.
38. Как зеркало ржавчиной, как дымом покрыто пламя,
Как зародыш покрыт оболочкой, так он этот мир покрывает.
39. Он постоянный враг мудрого, он скрывает мудрость;
Ненасытимое пламя это, Каунтея, принявшее образ Камы;
40. Чувства, манас и буддхи именуются его местопребываньем;
Через них он воплощённого ослепляет, скрывая знанье.
41. Поэтому, мощный Бхарата, обуздав сначала чувства,
Одолей супостата, что пожирает уменье и знанье.
42. Считают великими чувства, но выше их — манас;
Выше манаса — буддхи, Он — выше буддхи.
43. Постигнув, что Он выше буддхи, утвердив себя в Атмане? долгорукий,
Труднооборного рази супостата, принявшего образ Камы.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит третья глава,
именуемая
ЙОГА ДЕЙСТВИЯ





Глава IV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Непреходящую эту йогу Я возвестил Вивасванту;
   Вивасвант поведал Ману, Ману сообщил Икшваку.
2. Так принимая один от другого раджа-риши её познавали;
   Но через долгое время утратилась эта йога.
3. Именно эту древнюю йогу ныне тебе возвещаю,
   Ибо ты друг Мой и бхакта; в ней высочайшая тайна.

Арджуна сказал:

4. Ты родился позднее, раньше Вивасвант родился,
   Как же понять мне, что Ты её возвестил изначально?

Шри-Бхагаван сказал:

5. Много у Меня прошлых рождений, у тебя также, Арджуна,
   Я знаю их все, ты же своих не знаешь, подвижник.
6. Я Атман, нерождённый, непреходящий, Я существ владыка,
   И всё же, превосходя свою природу, Я рождаюсь собственной майей.
7. Всякий раз, когда ослабляется дхарма
   И беззаконие превозмогает, Я создаю Себя сам, Бхарата.
8. Для спасения праведных, для гибели злодеев,
   Для утвержденья закона из века в век Я рождаюсь.
9. Дивно Моё рожденье и Моё дело; кто это воистину знает,
   Тот не возрождается; покидая тело, ко Мне он идёт, Арджуна.
10. Многие страх, гнев и страсть покинув, преисполненные Мною,
    Отдавшись Мне, подвигом знанья очистясь, вошли в Мою сущность.
11. Как кто ко Мне приходит, так Я его принимаю:
    Все люди идут Моим путём, Партха.
12. Кто стремится к успеху в делах, здесь богам приносит жертвы,
    Ибо в человеческом мире скоро приходит успех, порождённый делами.
13. Распределение качеств и долга в четырёх кастах Я создал,
    Непреходящий, Я сотворил их, но Я не творец, ведай это.
14. Меня не пятнают дела, действия плод не прельщает;
    Кто Меня так познаёт, тот не связан делами.
15. Это постигнув, предки дела совершали, стремясь к свободе;
    И ты совершай дела, как некогда предки свершали.

16. Что есть действие, что есть бездействие? — даже вещие этим смущались;
Я объясню тебе действие, зная его, от недоброго освободишься.
17. Что есть действие, что запрещённое действие, понять это нужно,
Также бездействие нужно понять; таинствен путь действий.
18. Кто в бездействии действие, а в действии бездействие видит,
Тот мудрец средь людей; преданный, все дела он закончил.
19. Чьи все начинанья лишены желаний, расчётов,
Кто действия сжёг на огне познанья, того Озарённым зовут пандиты.
20. К плодам действий покинув влеченье, всегда довольный,
Самоопорный, он, хоть и занят делами, но ничего не свершает.
21. Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность бросив,
Выполняя действия только телом, он в грех не впадает.
22. Удовлетворённый нежданно полученным, двойственность преодолевший,
Незлобивый, в неуспехе, в удаче равный — не связан, даже дела совершая,
23. Он не привязан, свободен; в мудрости мысли упрочив,
Дела совершает, как жертву, они для него исчезают бесследно.
24. Брахмо — обряд приношенья, Брахмо — жертва, приносимая Брахмо в пламя Брахмо;
К Брахмо приближаться должно, погружаясь в дело Брахмо.
25. Участвуют в жертве богам иные йогины,
Другие — возливают жертву на огонь Брахмо.
26. Слух и другие чувства приносят иные в жертву на огне обузданья;
Звук и другие предметы чувств на огне чувств иные приносят в жертву.
27. Иные все движения чувств, жизнеспособность
Приносят в жертву на огне самообузданья, мудростью возжённом.
28. Другие имущество, подвиги, упражненья йоги, изученье Писаний,
Мудрость усердно приносят в жертву, стойкие в обетах.
29. Вдыханье выдыханью и выдыханье вдыханью иные приносят в жертву;
Удержав ток вдыханья и выдыханья всецело предаются пранаяме.
30. Иные, ограничив пищу, свою жизнь в жертву Жизни приносят;
Все они сведущи в жертве, грехи уничтожили жертвой.
31. В вечное Брахмо идут те, кто вкушает амриту остатков жертвы;
Не для того этот мир, кто не жертвует, как для него быть иному, Каурава?
32. Распростёрты многообразные жертвы пред ликом Брахмо;
Знай: они все рождены от действий; это познав, ты будешь свободен.
33. Жертва мудрости лучше вещественных жертв, подвижник;
Мудрость полностью все дела объемлет, Партха.
34. Это познай вопрошаньем и почитаньем, к стопам припадая гуру.
Мудрые, зрящие истину, посвятят тебя в мудрость.
35. Постигнув это, ты больше не впадёшь в заблужденье,
Так узришь ты все существа в себе и потом во Мне, Пандава.
36. И если бы даже ты был из грешников наигрешнейший,
На корабле мудрости ты переплывёшь пучину бедствий.

37. Как зажжённые дрова пламя превращает в пепел,
Так огонь мудрости все дела превращает в пепел, Арджуна,

38. Ибо равного мудрости нет очистителя в этом мире;
Её постепенно сам в себе достигает совершенный в йоге.

39. Верующий, обузданный в чувствах, преданный лишь Ему, получает знанье.
Достигнув мудрости, он скоро достигает высшего мира.

40. Неверующий, немудрый, полный сомнения гибнет:
Для сомневающегося нет ни этого, ни иного мира, ни счастья.

41. Тот же, кто йогой устранил все дела, кто мудростью разрешил сомненья,
Кто Атману предан, тот не связан действиями, Дхананджая.

42. Итак, мечом мудрости постижения Атмана рассекая сомненье, что от неведенья родилось и коренится в сердце, —
Пребывая в Йоге, восстань, Бхарата.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит четвёртая глава,
именуемая
ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО





Глава V

Арджуна сказал:

1. Отрешенье от действий восхваляешь Ты, Кришна, и йогу;
   Что лучше из двух, это одно скажи мне ясно.

Шри-Бхагаван сказал:

2. К высшему благу ведут оба: отрешение и йога действий,
   Но из двух карма-йога превосходит отрешенье от действий.
3. Нужно признать санньясином, стойким того, кто не ненавидит, не вожделеет.
   От противоречий свободный, он легко сбросит узы, долгорукий.
4. «Санкхья и йога различны», — не мудрецы говорят, а дети:
   Кто вполне достиг одной, плод получает обеих.
5. Чего достигают санкхьи, того же достигают йогины.
   Кто видит, что санкхья и йога одно — тот зрячий.
6. Но отреченья, могучий, трудно достичь, без йоги:
   Преданный йоге мудрец скоро вступает в Брахмо.
7. Преданный йоге, очистясь, себя победив, укротив свои чувства,
   Духом сливаясь с духом всех существ, даже действуя, не грязнится.
8. Пусть преданный йоге, знающий истину мыслит: я ничего не свершаю,
   Взирая, внимая, касаясь, обоняя, дыша, вкушая, двигаясь, засыпая,
9. Беседуя, извергая, вбирая, открывая глаза, закрывая;
   «С предметами общаются органы чувств», — так утверждает.
10. Кто Брахмо все дела посвятил, действует, связи покинув,
    Тот не пятнается злом, как листья лотоса не смачивает влага.
11. Только разумом, сердцем, чувствами, телом —
    Без привязанности действуют йогины самоочищения ради.
12. Преданный, плоды действий покинув, совершенный мир получает;
    Непреданный, силой вожделения привязанный к плоду, попадает в узы.
13. Ото всех дел отрешась сердцем, счастливо пребывает воплощённый Властитель
    В девятивратном граде, дел не свершая и к действиям не побуждая.
14. Ни деятельности, ни дел не создаёт Владыка мира,
    Не соединяет дел с их плодами, и всё же существует природа.
15. Ни праведности, ни греха не принимает на Себя Ишвара:
    Неведеньем окутана мудрость, оно людей ослепляет.

16. Но для тех, кто неведенье знанием Атмана уничтожил,
Это их знанье, как солнце, высшее То являет.
17. Постигая То, в Том себя познав, в Том утвердясь, поставив То высшей Целью,
Уходят они безвозвратно, знаньем грехи уничтожив.
18. В украшенном мудростью смиренном брамине, в корове, слоне, собаке
И даже в том, кто варит собаку, мудрый видит одно и то же.
19. Те уже здесь победили мир, чьё уравновешено сердце,
Ибо безгрешно, уравновешено Брахмо, поэтому они пребывают в Брахмо.
20. Пусть не ликует от радости, не колеблется скорбью,
Не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся в Брахмо.
21. Душой не привязанный к внешним касаньям, он в Атмане находит счастье;
Духом преданный йоге Брахмо, он вкушает непреходящее блаженство.
22. Наслажденья, что от касаний возникли, — лоно бедствий:
Они преходящи, Каунтея, озарённый не в них находит радость.
23. Кто может уже здесь, ещё не свободный от тела, преодолеть стремленья,
Рождённые вожделеньем и гневом, тот предан и счастлив.
24. Кто счастлив в себе, кто изнутри озарён, в себе обрёл радость,
Тот йогин достигает сущности Брахмо, Брахмонирваны.
25. Получают нирвану Брахмо риши, грехи уничтожив,
Обуздав себя, расторгнув двойственность, радуясь общему благу.
26. Близки к нирване Брахмо подвижники, отрешённые от вожделений и гнева,
Познавшие Атмана, обуздавшие мысли.
27. Внешние касанья отринув, взор меж бровей направив,
Уравняв вдыхание и выдыханье, проходящее через ноздри,
28. Муни, укротивший чувства, сердце и разум, стремящийся к высшей свободе,
Отрешённый от желаний, страха и гнева — свободен навеки.
29. Познав Меня, вкусителя подвига, жертвы, всех миров великого Владыку,
Друга всех существ, он достигает мира.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит пятая глава,
именуемая
ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ДЕЙСТВИЙ





Глава VI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Кто надлежащие дела совершает, о плодах не заботясь,
   Тот санньясин, тот йогин, а не тот, кто без огня, без обрядов.
2. То, что отрешённостью называют, знай это как йогу, Пандава,
   Ибо не бывает никакой йоги без отрешённости от желаний.
3. Для стремящегося к йоге муни действие называется средством;
   А для достигшего йоги уравновешенность называется средством.
4. Когда он ни к предметам чувств, ни к делам не привязан,
   Отрешён ото всех желаний, тогда он именуется достигшим йоги.
5. Пусть сам себя он поднимет, пусть сам себя не снижает,
   Ибо каждый себе союзник, враг себе каждый.
6. Кто сам себя победил, тот сам себе союзник,
   Кто же собой не владеет, тот, враждуя, себе враждебен.
7. Победивший себя, умиротворённый, на высшем Атмане сосредоточен
   В холод, жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести.
8. Насытивший себя знанием и осуществлением знания, стоящий на вершине, победивший чувства,
   Воссоединённым именуется йогин, равный к золоту, кому земли, камню.
9. К безучастному, к противнику, стороннику, недругу, другу,
   К равнодушному, к товарищу, к праведным, грешным он относится равно, он их превосходит.
10. Пусть йогин всегда упражняется в йоге тайно,
    Одинокий, укротив самосознанье, без собственности, без ожиданий.
11. Устроив себе в чистом месте крепкое сиденье,
    Не слишком низкое и не высокое, покрытое одеждой, шкурой лани и травой куша,
12. Там, сердце на одно направив, укротив волнение чувств и мысли,
    Опустясь на сиденье, пусть ради самоочищения он упражняется в йоге.
13. Стойкий, пусть прямо, недвижно туловище, голову, шею держит,
    Взор устремив на кончик носа, по сторонам не глядя.
14. Умиротворённый, отогнав страх, стойкий в обетах брахмачарья,
    Смирив сердце, преданный, пусть он сидит, устремясь ко Мне, обо Мне помышляя.
15. Так всегда упражняясь, йогин, укротивший манас,
    Достигает Мне присущего мира высшей нирваны.

16. Йога не для того, кто в еде не умерен или ничего не вкушает,
Кто привык слишком много спать или бодрствовать, Арджуна:
17. А для умеренного в еде, в воздержанье, умеренного в делах, в движеньях,
Для умеренного во сне и в бодрствованье предназначена скорбь уносящая йога.
18. Когда укрощённое сознанье в Атмане утвердится,
Тогда отрешённый ото всех желаний именуется воссоединённым.
19. «Как светильник не мерцает в безветренном месте»..., подобие это
Относится к йогину, укротившему мысли, приобщённому йоге.
20. Где успокоена мысль, заторможенная упражнением в йоге,
Где радуется Атману Атмана в себе прозревший,
21. Там познаётся предельная радость, доступная буддхи,
Превосходящая чувства: от истины не уклоняется, кто в ней пребывает;
22. Кто её достигает, видит, что это — предел достижений;
В ней пребывая, он не колеблется даже тяжёлым горем.
23. Знай, она именуется йогой, расторгающей узы скорби;
В этой йоге надлежит упражняться стойко, отрешённым сознаньем.
24. Покинув желаньем рождённые страсти, все без остатка,
Манасом смирив толпу чувств, стремящихся отовсюду,
25. Тихо-тихо себя да успокоит стойко обузданным сознаньем,
Атману сердце предав, пусть ни о чём не мыслит.
26. Куда бы ни ускользал неустойчивый, шаткий манас,
Обуздав, к воле Атмана его надлежит приводить отовсюду.
27. Ибо йогина с умиротворённым сердцем, с успокоенной страстью,
Безгрешного, уподобившегося Брахмо, охватывает высочайшее блаженство.
28. Так, всегда сочетаясь Атману, грехи уничтоживший йогин,
Вкушает предельное блаженство соприкосновенья с Брахмо.
29. Постигает предавшийся йоге, что в Атмане все существа пребывают,
Что Атман также во всех существах пребывает, всюду Одно созерцая.
30. Кто Меня во всём и всё во Мне видит,
Того Я не утрачу, и он Меня не утратит.
31. Кто, утвердясь в единстве, Меня, как присущего всем существам, почитает,
При всяком образе жизни этот йогин во Мне существует.
32. Кто, в силу уподобления Атману, всегда одинаково взирает
На счастье, несчастье — тот считается совершенным йогином, Арджуна.

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую Ты именуешь тождеством, Мадхусудана,
Прочного основания из-за подвижности я не вижу:
34. Ибо манас подвижен, Кришна, беспокоен, силён, упорен,
Полагаю, его удержать так же трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. О мощный, несомненно, строптив и шаток манас;
Но упражненьем и бесстрастием обуздать его можно, Каунтея.

36. Кто не владеет собой, тому трудно достичь йоги, так полагаю,
Кто себя победил собой же, кто подвизается, тот ею овладеть способен.

Арджуна сказал:

37. Неотрешённый, отпавший сердцем от йоги, но полный веры,
Не достигнув успеха в йоге, каким путём он идёт, о Кришна?

38. Отпав от обеих, о долгорукий, не исчезает ли он, подобно разорванной туче,
Не устоявший, сбившийся с пути Брахмо?

39. Это моё сомненье, Кришна, благоволи разрешить без остатка,
Ибо никто, помимо Тебя, этого сомненья рассеять не может.

Шри-Бхагаван сказал:

40. Ни здесь, ни в том мире нет гибели для такого, Партха,
Ибо творящий добро никогда не пойдёт дурной дорогой, сын Мой.

41. Достигнув обители праведных, пробыв там несчётные годы,
В чистом, счастливом доме рождается отпавший от йоги;

42. Или же он родится в семье мудрых йогинов,
Но самое трудное в мире — такое рожденье.

43. Здесь единение с мудростью, обретённое в прежних рожденьях,
Он получает и вновь к совершенству стремится, о радость куру.

44. Былые упражненья его увлекают помимо воли;
Даже только желающий познать йогу, преодолевает Слово Брамы.

45. Но йогин, очищенный от грехов, покоривший сердце,
Многими рожденьями достигший совершенства — идёт Путём Высочайшим.

46. Йогин выше аскетов, он считается выше мудрых,
Йогин выше творящих обряды, поэтому йогином стань, Арджуна.

47. А меж всех йогинов тот, кто до глубин души Мне предан,
Кто с верой Меня почитает, тот в единенье достиг совершенства, так мыслю.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит шестая глава,
именуемая
ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ





Глава VII

Шри-Бхагаван сказал:

1. Мне преданный сердцем, приобщённый йоге, под Моим кровом,
   Как несомненно и полно, Партха, Меня ты познаешь — внемли.
2. Это знанье, его применение Я сообщу тебе полно.
   Познавшему это здесь ничего иного не остаётся для постиженья.
3. Из тысяч людей едва ли один стремится к совершенству,
   А из стремящихся и достигших едва ли кто истинно Меня постигает.
4. Земля, вода, огонь, воздух, пространство, манас, буддхи,
   Основа личности — вот Моя восьмерично-разделённая природа;
5. Это — низшая; но познай иную, высшую Мою природу,
   Душу Живую, мощный, Она этот преходящий мир объемлет.
6. Все существа — её лона, постигни это;
   Я начало, конец всего преходящего мира.
7. Выше Меня, Дхананджая, нет ничего иного;
   Всё на Мне нанизано, как жемчуг на нити.
8. Я вкус в воде, Каунтея, Я блеск луны и солнца,
   Я во всех Ведах живоносное слово, звук в эфире, человечность в людях.
9. Я чистый запах в земле, в огне — сиянье,
   Жизнь во всех существах, Я подвижников подвиг;
10. Я вечное семя существ, постигни, Партха;
    Я мудрость мудрых, Я великолепие великолепных;
11. Я сила сильных, свободных от вожделенья и страсти;
    В существах Я закономерное влечение, мощный Бхарата.
12. От Меня состоянья: саттва, раджас и тамас,
    Ибо они во Мне, а не Я в них, постигни это.
13. Три состоянья весь мир преходящий в заблуждение вводят,
    И мир не знает Меня: вечный, Я пребываю над ними.
14. Божественна Моя труднооборная, из гун состоящая майя;
    Те, что ко Мне стремятся, преодолевают майю.
15. Ничтожные люди, безумные, творящие зло, ко Мне не стремятся:
    Они полагаются на природу асуров, их майя лишила знанья.
16. Есть четыре рода праведных, чтущих Меня, Арджуна:
    Страдающие, стремящиеся к знанью, стремящиеся к обладанью и мудрые,
    мощный Бхарата;

17. Лучше всех — мудрый, неизменно-преданный, Единое чтущий.
Я мудрому дорог превыше всего, и он Мне дорог.
18. Всех высоки достиженья, мудрый же Мне подобен, так полагаю,
Ибо он, преданный духом, Меня, верховного Пути достигает.
19. После многих рождений мудрый Меня достигает;
«Васудэва есть всё», — так мыслит трудно-находимый махатма.
20. Те же, чью мудрость уносят различные страсти, к иным богам прибегают,
Соблюдая разные обеты, побуждаемые своей природой.
21. Какие бы образы с верой ни почитал поклонник,
Его нерушимую веру Я ему посылаю.
22. Он ищет милости образа, укрепясь этой верой,
От него получает желанные блага, хотя они Мной даются.
23. Но преходящим бывает этот плод маломудрых;
К богам идут приносящие жертву богам, но ко Мне идут Мои бхакты.
24. Неразумные мыслят, что Непроявленный Я достиг проявленья,
Они запредельного, вечного, непревосходимого Моего Бытия не знают.
25. Я не для всех постижим, йогамайей скрытый;
Меня, нерождённого, вечного, этот заблудший мир не знает.
26. Я знаю все существа, Арджуна,
Те, что были, что есть и что будут, Меня же никто не знает.
27. Влечение и отвращение рождают двойственность, Бхарата,
Все существа в этом мире она ослепляет, подвижник.
28. Праведные люди, зло в себе уничтожив,
Свободные от двойственности, заблужденья, Меня почитают, стойкие в обетах.
29. Кто во Мне прибежища ищет, стремясь быть свободным от старости, смерти,
Тот вполне постигает Брахмо, Высшего Атмана, Карму.
30. Кто знает Меня, как Высочайшую Сущность, Высочайшего Бога, Высочайшую Жертву,
Те, верные духом, постигают Меня в час ухода.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит седьмая глава,
именуемая
ЙОГА ЗНАНИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЕГО





Глава VIII

Арджуна сказал:

1. Что есть Брахмо, кто Высший Атман, что такое Карма, о Пурушоттама?
   Что называется Высшей Сущностью, кого именуют Высшим Богом?
2. Что есть Высшая Жертва, и как может она пребывать в этом теле, Мадхусудана?
   И в час ухода как Тебя постигают верные духом?

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть Высшее Непреходящее; Самосущее есть Высший Атман;
   Причина возникновения и исчезновения существ именуется Кармой;
4. Высшая Сущность — в преходящем быванье, Высший Бог есть Пуруша;
   Высшая Жертва — Я в этом теле, о лучший из воплощённых.
5. Кто в час кончины, освобождаясь от тела, Меня вспоминая, уходит,
   Тот в Мою Сущность идёт, в этом нет сомненья;
6. Ибо кто какую сущность вспоминает, покидая тело,
   К той он идёт, всегда превращаясь в ту сущность, Каунтея.
7. Итак, непрестанно Меня вспоминай и сражайся,
   Сердце и разум ко Мне устремив, ты придёшь ко Мне несомненно.
8. Отдаваясь сознанием йоге, не отвлекаясь ни на что иное,
   Приходит к Высочайшему Духу тот, Партха, кто о Нём размышляет.
9. Мудрого, Древнего, Кормчего, из малых наименьшего кто вспоминает,
   Устроителя мира, солнцецветного, непредставимого, потустороннего мраку,
10. В час кончины не колеблясь сердцем, приобщённый благоговению и силе йоги,
    В межбровье направив всю силу жизни, достигает Его, Божественного, Высшего Духа.
11. Что знатоки Вед именуют Акшарам, к чему подвижники, свободные от страсти, стремятся,
    В поисках чего странствуют брахмачарьи, тот путь возвещу тебе вкратце.
12. Закрыв все врата, манас заключив в сердце,
    Свой жизненный ток удержав в голове, утвердившись в йоге,
13. Кто шепча «АУМ» — Непреходящее, Единое Брахмо,
    Меня вспоминая, уходит покидая тело, тот идёт Путём Высочайшим.
14. Для того, кто всегда Меня вспоминает, о другом не мысля,
    Для неизменно-преданного йогина Я легко достижим, Партха.

15. Придя ко Мне махатмы, достигшие полного совершенства,
    Не получают нового рожденья в преходящей обители бедствий.
16. Миры, включая мир Брамы, подлежат возвращенью, Арджуна,
    Кто же Меня достиг, не рождается вновь, Каунтея.
17. Кто знает день Брамы, из тысячи юг состоящий,
    И ночь, состоящую из тысячи юг, тот день и ночь постигнул.
18. При наступлении дня из Непроявленного проявленное возникает;
    При наступлении ночи оно исчезает в том, что Непроявленным именуют.
19. Это множество существ, повторно возникая, помимо воли,
    Исчезает при наступлении ночи, возрождается при наступлении дня, Партха.
20. Выше этого Непроявленного есть Бытие иное,
    Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет.
21. Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путём Его именуют.
    Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель.
22. Он, Высочайший Дух, достижим лишь безраздельной любовью, сын Притхи,
    Им распростёрта вселенная, в Нём все существа пребывают.
23. В какое время йогины, отходя, безвозвратно уходят и в какое – с возвратом,
    Это время Я сообщу тебе, лучший Бхарата.
24. При огне, свете дня, при светлой луне, при полугодье движения солнца на север,
    Покидая тело, постигшие Брахмо люди идут в Брахмо.
25. При тёмной луне, при полугодье движения солнца на юг, в дыму, ночью
    Отходя, йогины лунный свет получают и возвращаются снова.
26. Считаются постоянными эти два пути преходящего мира — светлый и тёмный;
    Первым идут без возврата, возвращаются снова, идя по другому.
27. Ведая эти пути, никогда не заблуждаются йогины, Партха,
    Итак, во всякое время будь предан йоге, Арджуна.
28. Чистый плод, обещанный за подвиги, изучение Вед, дары, жертвы,
    Всё это познав, превосходит йогин и в изначальную, горнюю Обитель вступает.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит восьмая глава,
именуемая
ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО





Глава IX

Шри-Бхагаван сказал:

1. Я возвещу тебе, независтливый, наисокровенное знанье и его примененье.
   Это познав, ты от неблагого освободишься.
2. Царственна эта наука, царственна тайна; она очиститель наивысший,
   Наглядна, доступна, закономерна, легко выполнима, вечна.
3. Люди, не верующие в этот закон, подвижник,
   Не достигнув Меня, возвращаются путями самсары и смерти.
4. Мной в непроявленном виде распростёрт весь этот мир преходящий;
   Все существа во Мне пребывают; Я же в них не пребываю.
5. Но и не пребывают во Мне существа, виждь Мою владычную йогу!
   Не пребывая в существах, Я существ носитель; Я сам даю существам быванье.
6. Как всепроникающий великий Ветер всегда пребывает в пространстве,
   Так все существа пребывают во Мне, постигни это.
7. Все существа в конце кальпы входят в Мою природу, Каунтея,
   Я произвожу их снова в начале кальпы.
8. Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова и снова
   Всё множество этих существ, помимо их воли, по воле природы.
9. Не связывают Меня эти действия, Дхананджая:
   Я остаюсь безучастен, к делам не привязан.
10. Подвижное и неподвижное под Моим наблюденьем производит природа,
    По этой причине вращается преходящий мир, Каунтея.
11. Безумцы Меня презирают, принявшего человеческий образ,
    Не ведая Моей Высшей Сути, великого Владыки мира.

12. Тщетны надежды, тщетны дела неразумных, их знание тщетно:
    Они предались заблудшей природе ракшасов и асуров.
13. Махатмы же, Партха, прибегая к божественной природе,
    Меня почитают нераздельной мыслью, непреходящее Начало Существ постигнув.
14. Подвижники, твёрдо держась обетов, непрестанно Меня прославляя,
    Мне поклоняются, Партха, верные бхакты благоговейно Меня почитают.
15. Также иные в жертву Мне мудрость приносят;
    Как Единого, многочастно-раздельного, как вездесущего Меня почитают.
16. Я приношение жертвы, Я жертва, Я возлияние предкам,
    Я корни, Я мантра, Я чистое масло, Я огонь, возношенье;
17. Я этого мира Отец, Мать, творец, предок,
    Я предмет познанья, слог АУМ, очиститель, Риг, Сама, Яджур;
18. Путь, Супруг, Владыка, Свидетель, Покров, Друг, Обитель,
    Возникновенье, Исчезновенье, Опора, Сокровище, Вечное
    Семя;
19. Я задерживаю и посылаю дождь, Я пламенею;
    Я бессмертие, смерть, Я бытие, небытие, Арджуна.
20. Знатоки трёх Вед, пьющие сому, от грехов очистясь, просят Меня о небесном пути, принося жертвы;
    Чистого мира владыки богов достигнув, они вкушают дивные божественные наслажденья;
21. Насладясь этим обширным, райским миром, исчерпав заслуги, они вновь попадают в мир смертных;
    Так, следуя закону трёх Вед, стремясь к желаньям, восхожденье и нисхожденье они получают.
22. Тех же, постоянно преданных, что о другом не мысля,
    Почитают Меня, Я ввожу в покой йоги.
23. Кто, поклоняясь другим богам, жертвует, преисполненный веры,
    Тот жертвует Мне, хотя не по древним законам, Каунтея.
24. Ибо Я вкуситель всех жертв и Владыка,
    Но, не познав Меня, как должно, они отпадают.
25. Кто чтит богов, тот к богам идёт; к предкам идут служащие предкам,
    К духам идут приносящие жертву духам; кто жертвует Мне — ко Мне приходит.
26. Лист, цветок, плод или воду, если кто Мне приносит с любовью,
    Благоговейное приношение это Я принимаю от смиренного духом.
27. Всё, что ты делаешь, что вкушаешь, что подаёшь, что приносишь в жертву,
    Какой ни совершал бы ты подвиг — всё совершай, как приношение Мне, Каунтея.
28. Так ты освободишься от хороших и дурных плодов, от уз кармы;
    Йоге отреченья приобщась, ты ко Мне придёшь, свободный.
29. Я одинаков ко всем существам, нет для Меня ненавистного, ни дорогого,
    Но чтущие Меня бхакты — они во Мне; Я же в них пребываю.
30. Если даже великий грешник поклоняется Мне, не поклоняясь другому,
    Его надо считать правым, ибо правильно его решенье.

31. Вскоре он, став праведником, достигнет вечного покоя.
    О Каунтея, постигни это: не погибает Мой бхакта.
32. Ищущие у Меня крова, хотя б они были дурного лона:
    Женщины, вайшьи, даже шудры идут путём высочайшим;
33. Тем более чистые брамины, благоговейные раджа-риши;
    В этот безрадостный, преходящий мир вступив, Мне поклоняйся!
34. Размышляй обо Мне, Меня почитай; Мне жертвуй; Мне совершай поклоненье,
    Так ты придёшь ко Мне, Мне предавшись, поставив Меня высшей Целью.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты
учении, о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны, и Арджуны
гласил девятая глава,
именуемая
ЙОГА ЦАРСТВЕННОГО ЗНАНИЯ
И ЦАРСТВЕННОЙ ТАЙНЫ





Глава X

Шри-Бхагаван сказал:

1. Снова, о мощный, внимай Моему высочайшему Слову,
   Тебе, любимому, его возвещу, желая блага.
2. Моего происхожденья не знают ни сонмы богов, ни великие риши,
   Ибо Я всех богов и великих риши Начало.
3. Кто знает Меня, нерождённого, безначального, великого Владыку мира,
   Тот не заблуждается, он среди смертных ото всех грехов свободен.
4. Разум, познанье, отсутствие заблужденья, терпенье, правдивость,
   Спокойствие, сдержанность, радость, страданье, возникновенье и разрушенье, страх и бесстрашье,
5. Удовлетворённость, кротость, подвижничество, уравновешенность, щедрость, честь и бесчестье —
   Таковы многообразные состояния существ, они от Меня происходят.
6. Семь великих древних риши, также четыре Ману, рождённые мыслью,
   От Меня происходят; от них — поколения в мире.
7. Кто эти Мои проявленья и йогу поистине знает,
   Тот приобщён незыблемой йоге, в этом нет сомненья,
8. Я начало вселенной, всё от Меня происходит;
   Озарённые, это постигнув, Меня почитают любовно.
9. Обо Мне размышляя, Мне всю жизнь предоставив, они научают друг друга,
   Радуются и ублажаются всегда, ведя обо Мне беседу.
10. Их, преклоняющихся в силу любви, постоянно преданных,
    Я приобщаю мудрости, через неё они Меня постигают.
11. Из состраданья пребывая в их собственной сути,
    Сияющим светильником мудрости Я рассеиваю в них мрак, рождённый незнаньем.

Арджуна сказал:

12. Ты высочайшее Брахмо, высочайший Свет, очиститель высший.
    Вечным, божественным Духом, всемогущим, нерождённым, изначальным Богом
13. Именуют Тебя все риши, также божественный риши Нарада,
    Асита, Дэвала, Вьяса и сам Ты мне возвещаешь это.
14. Праведным я полагаю всё, что Ты сказал мне, Кешава,
    Но Твоего проявленья, Владыка, не знают ни данавы, ни боги.

15. Лишь сам Ты знаешь Себя через Себя, Пурушоттама,
Начало существ, Господь всех существ, Бог богов, Владыка мира.
16. Благоволи сказать до конца — ибо дивны Твои проявленья —
Какими силопроявлениями, преисполнив эти миры, Ты пребываешь?
17. Как я познаю Тебя, о йогин, всегда о Тебе размышляя?
В каких, в каких образах, Владыка, могу я Тебя представить?
18. Подробно Твою йогу и силопроявления, Джанардана,
Снова поведай, внимаю: мне нет насыщенья Твоих слов амритой.

Шри-Бхагаван сказал:

19. Да будет! Я возвещу тебе главное — ибо дивны Мои силопроявленья,
И нет конца Моим проявленьям, радость Куру!
20. Я — Атман, пребывающий в сердцах всех существ, Гудакеша,
Я начало, середина, конец всего мира.
21. Из Адитьев Я Вишну, из светил — лучезарное солнце,
Из Марут Я Маричи, Я луна меж созвездий.
22. Из Вед Я Сама-Веда, из богов — Васава;
Из чувств Я манас, в существах Я сознанье.
23. Из Рудров Я Шанкара, средь якша-ракшасов Я владыка сокровищ Кубера.
Из Васу Я Павака, из гор Я Меру.
24. Из домашних жрецов, знай, Партха, Я их глава Брихаспати,
Из водовместилищ Я Океан, из полководцев Я Сканда.
25. Из слов Я вечный единый Слог, из великих риши Я Бхригу,
Из жертв Я жертва шептания мантры, из неподвижных Я Хималая;
26. Из деревьев — ашваттха, из божественных риши — Нарада;
Из гандхарвов Я Читраратха, из блаженных Я муни Капила.
27. Знай, из коней Я Уччайшрава, из амриты возникший;
Из царственных слонов — Айравата, из людей Я властитель.
28. Из оружий — Ваджра, из коров Я Камадук,
Из порождающих Я Кандарпа, из змиев Я Васуки.
29. Я Ананта из нагов; из обитателей вод Я Варуна;
Арьяман из предков, из вожатых — Яма;
30. Из дайтьев Я Прахлада, из счётчиков — Время;
Из зверей Я царь зверей, из птиц Я Вайнатея.
31. Из очистителей Я — Ветер, из носящих оружие — Рама,
Из рыб Я Макара, из потоков Я — Ганга-Джахнави;
32. Я начало, конец, а также середина творений, Арджуна;
Из наук Я ученье о высшем Атмане, Я речь одарённых словом;
33. Я из букв — А, из сочетаний — двоица;
Я бесконечное Время, творец всюдуликий,
34. Всеуносящая смерть, возникновенье всего, что возникнет;
В Женственном Я красота, речь, слава, память, рассудительность, стойкость, стыдливость.
35. Из гимнов Я Брихатсаман, из размеров — гаятри;
Из месяцев Я Маргаширша, из времён года Я время цветенья;

36. Из прельщающих Я игра в кости, Я великолепие великолепных;
Я победа, решимость, Я правда правдивых.
37. Из рода Вришни Я Васудэва, из рода Панду Я Дхананджая;
Из муни Я Вьяса, из певцов Я певец Ушана.
38. Я скипетр правителей, Я государственность стремящихся к победе;
Я безмолвие тайн, Я знающих знанье.
39. Я то, что во всех существах есть семя:
Нет существа подвижного иль неподвижного вне Меня, Арджуна.
40. Моим божественным силопроявлениям нет конца, подвижник,
О разнородных Моих проявленьях Я сказал тебе вкратце.
41. Всё, что мощно, правдиво, крепко, прекрасно, постигни —
Из частицы Моего могущества возникло.
42. Но к чему тебе это множество знаний, Арджуна?
Утвердив весь этот мир преходящий частицей Себя, Я пребываю.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит десятая глава,
именуемая
ЙОГА СИЛОПРОЯВЛЕНИЯ





Глава XI

Арджуна сказал:

1. Из благоволенья ко мне высочайшую тайну, познаваемую, как Высший Атман,
   Ты мне поведал, этим словом рассеяв моё заблужденье.
2. О возникновении, исчезновеньи существ я подробно от Тебя услышал,
   Лотосоокий, также о Твоём непреходящем величье,
3. Таким, каким Ты сейчас Себя описал, великий Владыка,
   Вожделею узреть Твой божественный Образ, Пурушоттама.
4. Если Ты полагаешь, что я могу его созерцать, повелитель,
   Яви мне Себя, непреходящего, владыка йоги!

Шри-Бхагаван сказал:

5. Созерцай Мои стократные, тысячекратные образы, Партха,
   Разновидные, дивные, различные цветом и статью.
6. Виждь Адитьев, Васавов, Рудров, Ашвин, Марутов,
   Многое созерцай, раньше невиданное, чудесное, Бхарата!
7. Созерцай ныне здесь, в Моём теле, пребывающий целокупно,
   С подвижным и неподвижным, весь мир, Гудакеша, всё, что хочешь видеть.
8. Но ты не можешь Меня созерцать этими своими глазами:
   Божественные очи дарую тебе, виждь Мою владычную Йогу!

Санджая сказал:

9. О раджа, это сказав, великий владыка Йоги, Хари,
   Явил сыну Притхи всевышний, владычный Образ
10. В бесчисленных видах, со многими устами, очами,
    Со многим божественным убранством, со многим воздетым божественным оружьем,
11. Облаченный в божественные венцы, одежды, умащенный божественными маслами,
    Всечудесный, пламенеющий, вездесущий, бесконечный, всюдуликий.
12. Если бы светы тысячи солнц разом на небе возникли,
    Эти светы были бы схожи со светом того Махатмы.
13. Там, в теле Бога богов тогда увидел Пандава
    Весь многораздельный мир целокупно стоящим.
14. Потрясённый изумленьем, со вздыбленными волосами, Дхананджая
    Тогда воззвал к Богу, преклонив главу, сложив руки.

Арджуна сказал:

15. Вижу богов в Твоём теле, также множество разных существ, боже!
    Владыку Браму, сидящим на лотосе-троне, всех риши, божественных змиев;
16. Вижу Тебя повсюду в образах неисчислимых, с многочисленными руками, чревами, устами, глазами;
    Владыка всеобразный, Твоих начала, середины, конца не вижу!
17. Венчанного, лучезарного, всеозаряющего, со скипетром, диском,
    Труднозримого, неизмеримого, в блеске огня и молний я Тебя вижу!
18. Ты высочайшее, Непреходящее (АУМ), подлежащее постиженью, кров высочайший вселенной,
    Ты бессмертный хранитель вечной дхармы, Ты неизменный Пуруша, так мыслю.
19. Безмерномощного, неисчислиморукого, без конца, середины, начала,
    Солнце-лунноокого вижу Тебя; жертвенным пламенем пылают Твои уста, Ты озаряешь весь этот мир своим блеском,
20. Ибо то, что между землёй и небом преисполнено одним Тобой, также все стороны света.
    Узрев Твой чудесный, ужасающий образ, тройственный мир трепещет, Махатма.
21. Эти сонмы богов в Тебя вступают, трепеща, сложив руки; другие (Тебя) славословят, восклицая «Свасти!».
    Великие риши и сонмы совершенных воспевают Тебя в прекрасных гимнах.
22. Рудры, Адитьи, Васавы, Садхьи, Вишвы, Ашвины, Маруты,
    Ушмапы, сонмы гандхарвов, якшей, асуров, сиддхов на Тебя восторженно взирают.
23. Твой великий образ со многими очами, устами, о долгорукий, со многими руками, бёдрами, ступнями,
    Со многими туловищами, со многими торчащими клыками узрев, миры трепещут; я — также.
24. Неба касаясь, Ты сияешь огромными, палящими очами, многоцветный, разверзнув зевы;
    Увидев Тебя таким, трепещет до глубин моя душа, не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну!
25. Узрев подобные огням губительного времени Твои страшные зевы с торчащими клыками,
    Не узнаю сторон, не нахожу спасенья; будь милостив, богов владыка, обитель мира!
26. Все сыновья Дхритараштры со множеством других владык народа,
    Бхишма и Дрона и этот сын возничего, Карна, с вождями наших ратей
27. Спешат вступить в Твои ужасные, с торчащими клыками зевы;
    Вижу иные повисли между зубов, с размозженными головами.
28. Как водные потоки многих рек отовсюду стремятся к океану,
    Так эти витязи людского мира в Твои палящие уста стремятся.
29. Как мотыльки, в блестящее пламя попав, гибелью завершают стремленье,
    Так на гибель вступают миры в Твои зевы, завершая стремленье.
30. Ты, облизывая со всех сторон миры, их поглощаешь пламенными устами;
    Наполнив сияньем весь мир, Твой страшный жар его раскаляет, о Вишну!

31. Поведай, кто Ты, ужаснообразный, смилуйся владыка богов; Тебе поклоненье!
    Стремлюсь Тебя познать, изначальный, но постичь не могу Твоих проявлений.

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я Время, продвигаясь миры разрушаю, для их погибели здесь возрастая;
    И без тебя погибнут все воины, стоящие друг против друга в обеих ратях,
33. Поэтому — воспрянь, победи врагов, достигни славы, насладись цветущим царством,
    Ибо Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин, стоящий слева.
34. И Дрону, и Джаядратху, и Бхишму, и Карну, а также и всех других богатырей, убитых
    Мною в сраженье, рази не колеблясь, сражайся, одолей соперников в битве!

Санджая сказал:

35. Вняв этим словам Кешавы, трепеща, сложив руки, венценосец
    Совершил поклоненье и, снова заикаясь, трепеща, ужасаясь, склоняясь, промолвил Кришне:

Арджуна сказал:

36. Достойно, Хришикеша, радуется и ликует мир о Твоей славе;
    Ракшасы, трепеща, разбегаются во все стороны, и преклоняются сонмы блаженных.
37. Как им не славить Тебя, Махатма, превосходящий величием Браму?
    Первотворец, бесконечный, владыка богов, миродержец, вечное бытие-небытие и То, что им запредельно.
38. Ты изначальный Бог, древний Пуруша, Ты высшая опора мира!
    Ты познаваемое и познающий, обитель горняя, Ты распростёр весь мир, о бесконечноликий!
39. Ты Ваю, Яма, Агни, Варуна, Луна, Праджапати,
    Предок, Тысячекратная слава Тебе, и снова, и больше, слава Тебе, и слава!
40. Ты Всё; слава Тебе с востока и с запада, слава Тебе отовсюду!
    Твоя мощь бесконечна, неизмеримо движенье; Ты сам — всё, ибо Ты всё проникаешь!
41. Если, считая за друга, я говорил Тебе дерзко:
    «Эй, товарищ, Ядава, эй, Кришна!»,
    Не зная Твоего величья, по беспечности или по дружбе,
42. Иль ради шутки Тебя не почтил при прогулке, при возлежании, сиденье, при вкушении пищи,
    Наедине, Ачьюта, иль даже при людях — это прости, неизмеримый.
43. Ты Отец подвижного и неподвижного мира, Ты его чтимый, преславный Учитель!
    Нет никого в трёх мирах, кто был бы Тебе подобен, иль кто Тебя превосходит, необорномощный!
44. Поэтому преклоняюсь, простирая тело, умоляю Тебя, достохвальный Владыка:
    Как отец к сыну, как друг к другу, как любимый к любимой, снисходительным будь ко мне, Боже!
45. Возрадован я, невиданное раньше узрев, и моё сердце трепещет от страха;
    Прежний яви мне образ, Боже, смилуйся, владыка богов, миродержец!

46. Венчанного, со скипетром, с диском в руках — таким Тебя лицезреть желаю.
Прими свой четырёхрукий образ, о всеобразный, тысячерукий!

Шри-Бхагаван сказал:

47. По Моей милости и силой Моей йоги ты созерцал, Арджуна, Мой высший Образ,
Преславный, бесконечный, всеобщий, изначальный; кроме тебя, его никто не видел.
48. Ни силой Вед и жертв, ни изученьем, ни силой суровых подвигов, обрядов,
Никто, кроме тебя, в человеческом мире не может созерцать тот Мой образ, витязь каурава!
49. Не скорби, не теряй рассудка, лицезрев Мой ужасающий образ.
Отогнав страх, с успокоенным сердцем созерцай снова этот знакомый Мой облик.

Санджая сказал:

50. Так говоря Арджуне, Васудэва принял опять свой образ,
Махатма успокоил его страх, явясь вновь в своём кротком виде.

Арджуна сказал:

51. Увидев Твой кроткий, человеческий облик, Джанардана,
Я снова прихожу в себя, в своё сознанье, в свою природу.

Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты созерцал тот образ Мой, который трудно увидеть;
И даже боги постоянно жаждут созерцать тот Мой образ.
53. Ни силой Вед и подвигов, ни силой даров и жертвоприношений
Нельзя Меня таким увидеть, каким ты видел.
54. Лишь нераздельной бхакти возможно таким Меня познать, Арджуна,
Созерцать и воистину достичь, подвижник!
55. Кто творит Моё дело, кто поставил Меня высшей Целью, Мне предан,
Кто отрешён от связей, ко всем существам не враждебен, тот приходит ко Мне, Пандава!

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит одиннадцатая глава,
именуемая
ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ





Глава XII

Арджуна сказал:

1. Те, что постоянно преданы и чтут Тебя, Твои бхакты,
   А также чтущие Непроявленное, Непреходящее, кто из них совершенней в йоге?

Шри-Бхагаван сказал:

2. Постоянно преданных Мне, в Меня погрузивших сердце,
   Чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными считаю.
3. Но и те, что Непреходящее, Неизреченное, Непроявленное почитают,
   Вездесущее, Горнее, Неизменное, Незыблемое, Непредставимое мыслью,
4. Укротившие чувства, всегда в равновесии держащие разум,
   Радующиеся благу всех существ, — также Меня достигают.
5. Только чрезмерен труд Непроявленному преданных сознаньем,
   Ибо пути Непроявленного воплощённому трудно достигнуть.
6. Тех, что все действия Мне предоставили, признав Меня высшей Целью,
   И нераздельной йогой Меня почитают, обо Мне размышляя,
7. Тех, погружённых в Меня сознаньем, Я скоро спасаю
   Из океана самсары и смерти, сын Притхи.
8. Погрузи в Меня своё сердце, в Меня углуби свой разум,
   Так ты пребудешь во Мне, превзойдя самсару, в этом нет сомненья.
9. Но если ты не можешь стойко углубить в Меня свои мысли,
   Старайся достичь Меня напряжённым упражнением, Дхананджая.
10. Если и на упражненье ты не способен, тогда выполняй дела Меня ради;
    Выполняя дела Меня ради, ты совершенства достигнешь.
11. Но если и действовать ты не способен, то единенью со Мной предавшись,
    Осуществляй прилежно отреченье от плодов всех действий, собой владея.
12. Ибо знание лучше, чем упражненья, размышление — знания лучше,
    Отреченье от плодов действий лучше, чем размышленье, скоро приносит мир отреченье.
13. Без ненависти к существам, сострадательный, милосердный,
    Без собственности, без самости, равный в горе и радости, терпеливый,
14. Всегда довольный йогин, постоянный в единении, самообузданный, твёрдый в решеньях,
    Вручивший Мне сердце и разум, преданный Мне, он Мне дорог.

15. Перед кем не робеют люди, кто пред людьми не робеет,
Кто свободен от радости, нетерпения, страха, волненья — тот Мне дорог.
16. Сосредоточенный, решительный, хладнокровный, неунывающий, чистый,
Покинувший все начинанья, чтущий Меня, он Мне дорог.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет,
Кто хорошее и дурное покинул, благоговейный, тот Мне дорог.
18. Равный к недругу, другу, равнодушный к бесчестию, славе,
К холоду, жару, приятному, неприятному, от связей свободный,
19. Равнодушный к хвале, порицанью, молчаливый, что б ни случилось, довольный,
Бездомный, стойкий в помыслах, благоговейный, такой человек Мне дорог.
20. Чтущие здесь возвещённую бессмертную Дхарму,
Преисполненные веры, благоговейные, поставившие Меня высшей Целью, дороги Мне чрезвычайно.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит двенадцатая глава,
именуемая
ЙОГА БЛАГОГОВЕЙНОЙ ЛЮБВИ





Глава XIII

Арджуна сказал:

Пракрити и Пурушу, Поле и Познавшего Поле,
Знанье, предмет познанья — это хочу я знать, Кешава.

Шри-Бхагаван сказал:

1. Это тело, Каунтея, именуется Полем;
Того, кто его познаёт, Познающим Поле мудрые называют.
2. Знай Меня, как Познавшего Поле во всех Полях, Бхарата;
Знание Поля и Познавшего Поле — мудрость, Я так полагаю.
3. Каково это Поле, какого рода, откуда оно, каковы его измененья,
Кто Он, какова Его сила — от Меня услышь вкратце.
4. Риши в различных гимнах многократно воспевали это,
Особенно обстоятельно в доказательных стихах Брахмасутры;
5. Непроявленное, буддхи, творец личности, великие сути,
Одиннадцать органов чувств, пять их пастбищ,
6. Влеченье, отвращенье, приятное, неприятное, связи, сознание, крепость —
Вот перечислены вкратце Поле, его измененья,
7. Смирение, искренность, честность, невреждение, терпенье,
Почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость,
8. Отвращение от предметов чувств, от себялюбия свобода,
Понимание бедственности рожденья, болезни, старости, смерти,
9. Отрешённость, непривязанность к сыну, жене, дому,
В желанных и нежеланных событиях постоянная уравновешенность мысли,
10. Безраздельное почитанье Меня неуклонной йогой,
Отсутствие влеченья к людскому обществу, пребывание в уединённом месте,

11. Стойкость в познанье высшего Атмана, постижение цели истинного знанья,
Это называется знанием; неведеньем — всё другое.
12. Я тебе сообщу, что подлежит познанью, познавшие это достигают бессмертья.
Безначально Запредельное Брахмо, ни как Сущее, ни как Не-Сущее, Его не определяют:
13. У Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица,
Всё слыша, всё объемля, Оно пребывает в мире;
14. Качествами всех чувств сверкая, от всех чувств свободно,
Бескачественное качествами наслаждается, всё содержащее, лишённое связей,
15. Вне и внутри существ, недвижное и всё же в движенье,
Оно по своей тонкости непостижимо, Оно далеко и близко,
16. Нераспределённое в существах, Оно пребывает как бы распределённым;
Подобает знать: Оно носитель существ, пожиратель, производитель.
17. Оно — Свет светов, Оно именуется запредельным мраку,
Оно знанье, предмет и цель познаванья; в сердце каждого Оно пребывает.
18. Так вкратце объяснено поле, также знанье, предмет познаванья;
Постигнув это, Мой бхакта в Моё Бытие вступает.
19. Пракрити и Пуруша, знай, безначальны оба;
Изменения качеств, знай, от Пракрити происходят,
20. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается Пракрити;
Основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша.
21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается гунами, рождёнными Пракрити;
Его привязанность к гунам — причина рождений в хороших и дурных лонах.
22. Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкуситель, великий Владыка,
Высший Атман — так именуется Запредельный Дух в этом теле.
23. Кто знает так Пурушу и Пракрити, её гуны,
Хотя и продолжает существовать, не возрождается больше.
24. Сосредоточением иные Атмана сами в себе созерцают,
Другие — усилием мысли, иные — усилием действий,
25. Иные, не зная Его, внимая другим, почитают;
Такие превозмогают смерть, откровению внемля.
26. Знай, где бы какое существо, подвижное иль неподвижное, ни зарождалось,
Это происходит от соединенья Поля с Познавшим Поле, тур-Бхарата.
27. Кто видит, что Высший Господь равно во всех существах пребывает,
Непреходящий в преходящем, тот воистину видит.
28. Ибо везде равно пребывающего Господа прозревая,
Он сам себе не вредит и так на высший Путь вступает.
29. Кто видит, что все действия совершает Пракрити,
Что Атман пребывает в бездействии, тот воистину видит.
30. Когда он постигает, что бытие отдельных существ пребывает в Едином
И от Него исходит, тогда он вступает в Брахмо.
31. Безначальный, бескачественный, Высший Атман,
Непреходящий, пребывая в теле, не пятнается и не действует, Каунтея.

32. Как всепроникающий акаша вследствие тонкости не грязнится,
Так не грязнится пребывающий в каждом теле, Атман,
33. Как единое солнце весь этот мир озаряет,
Так Владыка Поля озаряет всё Поле, Бхарата.
34. Те, что очами мудрости прозревают разницу между Полем и Познавшим Поле,
А также освобожденье существ от Пракрити, те к Высшему идут.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит тринадцатая глава,
именуемая
ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ
МЕЖДУ ПОЛЕМ И ПОЗНАВШИМ ПОЛЕ





Глава XIV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Далее возвещу тебе высочайшее знание, превосходнейшее из знаний,
   Познав его, муни достигали запредельного совершенства.
2. Опираясь на это познанье, уподобления Мне достигнув,
   Они не возрождаются при миропроявлении, при мирокончине не исчезают.
3. Моё лоно — великий Брама, в него влагаю семя;
   Так совершается зарождение всех существ, Бхарата.
4. Для всех тел, в каком бы они ни возникли лоне,
   Великий Брама есть лоно, Я же — отец, дающий семя.
5. Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из Пракрити;
   Они связывают в теле непреходящего, воплощённого, долгорукий.
6. Из них саттва — ясное, здоровое качество, своей незапятнанностью вяжет,
   Узами счастья и узами знания, безупречный.
7. Знай, раджас — страстное качество: от вожделенья, пристрастья оно возникает
   И вяжет воплощённого узами действий, Каунтея.
8. Знай, от неведенья рождается тамас, влечёт к заблужденью;
   Всех воплощённых вяжет беспечностью, ленью, тупостью, сном, Бхарата.
9. Саттва привязывает к счастью, раджас — к действию, Бхарата,
   Тамас привязывает к беспечности, окутав знанье.
10. Когда побеждены раджас и тамас, возрастает саттва, Бхарата,
    Если раджас и саттва, то — тамас; если тамас и саттва, то — раджас.
11. Когда из всех врат тела сияет свет знанья,
    Тогда, должно знать, возрастает саттва.
12. Вожделение, похоть, деятельность, предприимчивость в делах, беспокойство,
    Возникают, когда возрастает раджас, тур-Бхарата.
13. Затемнение, леность, беспечность и заблужденье
    Возникают, когда возрастает тамас, о радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы воплощённый приходит к кончине,
    Чистых миров, присущих познавшим Высшее, он достигает.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы,
    Когда ж умирают тёмные, они в лонах заблудших существ родятся.
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвичным;
    Раджаса плод — страданье, тамаса плод — незнанье.
17. Происходит от саттвы познанье, от раджаса — вожделенье;
    Тамас порождает беспечность и заблужденье, также незнанье.

18. Стойкие в саттве направляются вверх, страстные остаются посредине,
Вниз идут тёмные, находясь в состоянье последней гуны,

19. Если созерцающий, помимо гун, иного деятеля не видит,
И постигает Запредельное гунам, он в Моё Бытие вступает.

20. Воплощённый, преодолев эти три гуны, дающие начало телу,
Освободясь от рожденья, страданья, старости, смерти, вкушает бессмертье.

Арджуна сказал:

21. Каков признак, превзошедшего эти три гуны, Владыка,
Как он поступает? Как побеждает эти три гуны?

Шри-Бхагаван сказал:

22. Если он озарения, деятельности, даже заблуждения, Пандава,
Не ненавидит, когда они приходят, и не желает, когда они уходят,

23. Если он не колеблется гунами, пребывая безучастным,
Если, сказав: «Гуны вращаются», — отстраняется не волнуясь,

24. В горе и радости равный, замкнутый в себе, равный к золоту, кому земли, камню,
К неприятному и приятному, к похвале, порицанию равный, стойкий,

25. В чести-бесчестии равный, к другу и недругу равный,
Покинувший все начинанья, именуется победившим гуны.

26. Кто Меня с непоколебимой преданностью почитает,
Тот, превзойдя эти гуны, готов к Бытию Брахмо,

27. Ибо Я обитель бессмертного, непреходящего Брахмо,
Вечного Закона и бесконечного блаженства.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит четырнадцатая глава,
именуемая
ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЁХ ГУН





Глава XV

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, ветвями вниз ашваттха считается непреходящим.
   Гимны — его листья; тот знаток Вед, кто его знает.
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун; предметы чувств — его побеги;
   Вниз тянутся также корни его, связующие деятельностью в человеческом мире.
3. Ни такого его вида здесь не постигнуть, ни основания, ни конца, ни начала;
   Крепким мечом отрешённости срезав ашваттхи столь разросшиеся корни,
4. Нужно стремиться в ту область, куда вступив, не возвращаются боле.
   Я привожу к безначальному Духу, от которого некогда началось проявление мира.
5. Без гордости, без заблужденья, преодолев грех, всегда пребывая в Высшем Атмане,
   Отстранив вожделенье, освободясь от противоречий познавания приятного и неприятного, входят прозревшие в ту область.
6. Там не сияет огонь, ни луна, ни солнце;
   Придя туда, не возвращаются, это — Моя Запредельная Обитель.
7. Лишь частица Меня самого, в мире живых став вечным дживой,
   Привлекает находящиеся в природе чувства, из которых манас — шестое;
8. Владыка, когда принимает иль покидает тело,
   Захватив их, уносит, как ветер запахи с их местонахождения.
9. Слухом, зреньем, обоняньем, осязаньем, вкусом,
   Также манасом овладев, Он наслажденью предметами чувств предаётся.
10. Как Он наслаждается, окружённый гунами, пребывает, исходит,
    Безумцы не видят; прозревают лишь мудрости очи.
11. Подвизаясь, также йогины Его в собственном «я» прозревают;
    А неразумные, несовершенные духом, даже подвизаясь, Его не видят.
12. Сияние, что от солнца исходит и весь мир озаряет,
    Также от луны, от огня, знай, это Моё сиянье.
13. Войдя в землю, Я существа поддерживаю своей силой;
    Я взращиваю все растения, став вкусоносящим сомой.
14. Став огнём Вайшванарой, в тела живых входящим,
    Соединясь с праной-апаной, Я перевариваю четверовидную пищу.
15. В сердце каждого Я пребываю, от Меня память, знанье, сужденье;
    Я То, что познаётся через все Веды. Я знаток Вед и творец Веданты.

16. Есть два пуруши в мире: преходящий и Непреходящий;
    Преходящий — во всех существах; Непреходящий именуется Стоящим на Вершине;
17. Но Высочайший Пуруша — иной, Запредельным Атманом Его именуют;
    Непреходящий Владыка, обладая тремя мирами, их держит,
18. Так как Я превосхожу преходящее, а также Непреходящего выше,
    То в мире и в Веде Я утверждён, как Пурушоттама.
19. Кто незаблуждающийся, так Меня знает, Высочайшего Духа,
    Тот, знающий всё, почитает Меня всем существом, Бхарата.
20. Так Я возвестил это сокровеннейшее ученье, безупречный,
    Постигший его становится мудрым, он совершил всё, подлежащее совершенью, Бхарата.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит пятнадцатая глава,
именуемая
ЙОГА ВЫСОЧАЙШЕГО ДУХА





Глава XVI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, чистота душевная, стойкость в познании, в йоге,
Щедрость, самообладанье, жертвенность, приношение жертв, подвижничество, прямота, прилежанье,
2. Неврежденье, правдивость, отрешённость, умиротворённость, бесхитростность, безгневность,
Состраданье ко всем существам, неалчность, мягкость, постоянство, скромность,
3. Терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобивость,
Отсутствие самомненья — участь рождённых для божественной жизни, Бхарата.
4. Гордость, обман, самомненье, гневливость, грубость,
Также неведенье — участь рождённых для жизни асуров.
5. Считается, что божественная участь ведёт к свободе, участь асуров — к узам.
Не скорби, ты родился для божественной участи, Пандава.
6. Есть два рода существ в этом мире: божеств и асуров;
О божественном роде Я говорил подробно, об асурическом внемли, Партха.
7. Ни действия, ни бездействия не знают асурические люди;
У них нет ни чистоты, ни правильного поведения, ни правды.
8. Они говорят, что мир без правды, без основанья, без Бога;
Возник не от причин и следствий, а ничем иным, как влеченьем.
9. Скудоумные, губящие себя, утвердясь в этих взглядах,
Они, вредоносные, рождаются злодеями, губителями мира.
10. Предаваясь ненасытимой похоти, полные лжи, безумья, гордыни,
В ослепленье избирая ужасные начинанья, они живут по нечистым законам.
11. Предавшись бесчисленным, губительным мыслям,
Стремясь только похоть насытить: «Такова жизнь» — они утверждают.
12. Связанные сотнями уз ожиданья, вожделению, гневу предавшись,
Они только вожделенье хотят насытить, неправо накопляя богатства.
13. «Этой утехи достиг я сегодня, а той — потом достигну,
Это богатство моё, а то — моим позже станет.
14. Этот враг мной убит, и других я убью, конечно;
Я владыка, я наслаждаюсь, я достигший, я могуч, и счастлив,
15. Я богат и знатен; кто может со мной сравняться?
Я буду жертвовать, одарять, наслаждаться», — так говорят в ослепленье незнанья.
16. Смущаемые множеством мыслей, запутавшись в сетях заблужденья,
Держась за услады желаний, они в ад ниспадают нечистый.

17. Высокомерные, спесивые, полные корысти, безумья, гордыни,
Они приносят лицемерные жертвы, лживые, не по закону.
18. Предавшись самости, насилью, гордыне, похоти, гневу,
Строптивые, они ненавидят Меня в чужом и собственном теле.
19. Их, ненавистников, ничтожнейших людей, жестоких,
В самсаре Я постоянно ввергаю в нечистые, асурические лона.
20. Попав в асурические лона, затмеваясь от рожденья к рожденью,
Не достигнув Меня, они следуют самым низким путём, Каунтея.
21. Трояки врата преисподней, губящие человека:
Похоть, гнев, алчность; эти три подобает бросить.
22. Человек, от этих трёх врат тьмы свободный, Каунтея,
Создаёт своё благо и так Высшего Пути достигает.
23. Кто ж, отвергнув предписанья закона, прихоть свою выполняет,
Тот ни совершенства, ни счастья, ни Высшего Пути не достигает.
24. Итак, да будет Писанье твоим мерилом, устанавливающим, что должно, чего не должно делать;
Тебе подобает дела совершать, познав предписанья закона.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит шестнадцатая глава,
именуемая
ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ
АСУРИЧЕСКОЙ И БОЖЕСТВЕННОЙ УЧАСТИ





Глава XVII

Арджуна сказал:

1. Тех, кто, отвергнув предписанья закона, полные веры, творят жертвы,
   Каково состояние тех, Кришна, — саттва, раджас иль тамас?

Шри-Бхагаван сказал:

2. Троякой бывает вера воплощённых, рождённая их собственной природой:
   Саттвичная, страстная и тёмная; об этом внемли.
3. Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарата,
   Человек образуется верой, он таков, какова его вера.
4. Благие приносят жертвы богам, страстные — якша-ракшасам,
   Остальные же, тёмные люди, жертвуют навьям и множеству низших духов.
5. Люди, творящие ужасное самоистязание, не предписанное законом,
   Полные самости, лицемерия, одолеваемые похотью, страстью, творя насилье,
6. Безумные, они терзают сути в собственном теле,
   Также Меня, сущего в недрах их тел; такое решенье, знай, от асуров.
7. Пища, приятная всем, бывает троякой,
   Равно как и подвиг, жертва, дары; об этом внемли:
8. Пища, повышающая долголетие, крепость, силу, здоровье, благодушие, бодрость,
   Сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная — дорога саттвичным людям.
9. Острая, кислая, солёная, слишком горячая, возбуждающая, сухая,
   Жгучая пища страстным приятна; страдание, тяжесть, болезнь она причиняет.
10. Гнилая, безвкусная, вонючая, переночевавшая, оставшаяся от трапезы пища,
    Для жертвы негодная — дорога тёмным.
11. Жертва, приносимая сообразно Закону, не ради воздаяния,
    С сердцем, расположенным так: «Подобает жертвовать», — саттвична.
12. Но если жертву приносят ради плодов, лицемерно,
    Такая жертва страстна, знай это, лучший Бхарата.
13. Беззаконная жертва, без раздачи пищи,
    Без мантр, без даров, без веры считается тёмной.
14. Почитанье богов, дваждырождённых, наставников, мудрых,
    Чистота, прямота, целомудрие, невредженье именуются подвигом тела.
15. Правдивая, приветливая речь, не вызывающая возбужденья,
    Прилежное изучение Писаний именуются подвигом речи.

16. Ясность сердца, молчаливость, самообладанье, кротость,
Чистота жизни — называются подвигом сердца.
17. Если этот троякий подвиг совершается с глубочайшей верой
Людьми, не ищущими воздаянья, преданными, он считается саттвичным.
18. Подвиг, творимый ради славы, гордости, почестей, лицемерно,
Называется здесь страстным, неверным, нестойким.
19. Подвиг, творимый с безумным начинаньем,
С самоистязанием или ради гибели другого, считается тёмным.
20. Дар, творимый с мыслью: «подобает давать», без желанья отдачи,
В надлежащем месте, времени, достойному человеку, такой дар считается саттвичным.
21. Если ж он даётся воздаяния ради или ради плодов,
Иль неохотно, такой дар считается страстным.
22. Дар, творимый в недолжное время, в ненадлежащем месте,
Недостойному, без уваженья, с презреньем — считается тёмным.
23. АУМ-ТАТ-САТ — так по Писанью трояко обозначается Брахмо.
Древле от Него возникли Брахманы, Веды, жертвы.
24. Поэтому постигшие Брахмо всегда АУМ произносят
В начале жертвенных обрядов, даров, подвигов, согласно предписаниям Закона.
25. Произнося «ТАТ», о плодах не мысля, совершают стремящиеся к свободе
Обряды жертвоприношений, дары и умерщвление плоти,
26. Через САТ обозначают истинное, благое,
Также достохвальные дела обозначаются словом САТ, сын Притхи.
27. Через САТ обозначают также постоянство в жертве, дарах, в умерщвлении плоти;
Через САТ обозначают также все дела, совершённые Его ради.
28. А возлияния, дары, подвиги, совершаемые без веры,
Называются «асат»; они ничто и в том и в этом мире, Партха.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении, о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит семнадцатая глава,
именуемая
ЙОГА ТРОЯКОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ВЕРЫ





Глава XVIII

Арджуна сказал:

1. О Хришикеша, хотел бы я знать, долгорукий, подробно
Сущность отрешения и отречения, губитель Кеши.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставленье желанных действий вещие именуют отреченьем;
Оставленье плодов всех действий мудрые называют отрешеньем.
3. «Деятельность нужно оставить, как зло», — иные мыслители учат,
«Умерщвления плоти, жертвенных обрядов, даров не следует покидать», — говорят другие.
4. Моё сужденье о таком отрешении выслушай, превосходный Бхарата,
Ибо отрешенье, тигр среди людей, считается трёх видов.
5. Жертвы, дары и подвиги не следует оставлять, выполнять их должно,
Ибо жертвы, дары и подвиги — очистители разумных.
6. Но эти действия совершать подобает, привязанность к плодам оставив.
Таково Моё, Партха, решительное и окончательное сужденье.
7. От необходимых действий отказываться не подобает:
Такой отказ — от заблужденья, он считается тёмным.
8. «Это — зло», кто, так мысля, оставляет действия, боясь телесных страданий,
Тот, страстное отреченье свершив, не получает плодов отреченья.
9. «Подлежит выполненью», — кто так совершает необходимые действия, Арджуна,
Отрешась от привязанности и плодов, отрешенье того саттвично.
10. Отрешённый не отвращается от неприятного, не привязывается к приятному делу,
Преисполненный саттвой, мудрый, расторгший сомненья.
11. Ибо воплощённый не может полностью действия бросить:
Кто отказался от плодов действий, тот считается отрешённым.
12. Нежелательный, желательный и смешанный — таким бывает троякий плод действий
После смерти для неотрешённого; для отрешённого — нет никакого.
13. Пять причин, осуществляющих каждое действие, долгорукий,
Узнай от Меня, они выявляются размышленьем:

14. Предмет, деятель, органы разного рода,
   Разные отдельные побуждения и пятая — божественная воля.
15. Какое бы действие ни предпринимал человек сердцем, словом, телом,
   Праведное, нет ли, эти пять — его действий причина.
16. Итак, кто неразумно, делателем себя одного считает,
   Тот, худоумный, не видит.
17. Кто свободен от самости, чей не запятнан разум,
   Тот, даже убив этих людей, не связан, не убивает.
18. Знанье, предмет познаванья, познающий — таково троякое побужденье к делу.
   Причина, действие, делатель — троякая сумма дела.
19. Знание, действие, делатель считаются троякого рода,
   Согласно гунам, в ученье о гунах. Как это, слушай:
20. То знанье, что видит во всех существах единую Сущность,
   Непреходящую, нераздельную в разделённом, ведай, это знанье саттвично.
21. То знанье, что, разделяя, во всех существах различает
   Многообразные, отдельные сущности, знай, оно страстно.
22. То знанье, что неосновательно привязано к единичной цели,
   Как бы к всеобщей, ничтожное, к истине не стремится — оно называется тёмным.
23. Должное действие, лишённое привязанности, совершённое бесстрастно,
   Без отвращенья, без желания плодов, называют саттвичным.
24. Действие, выполняемое ради осуществления желаний,
   Себялюбиво, с большим напряженьем, считается страстным.
25. Дело, предпринятое по заблужденью, без учёта последствий,
   Ради гибели, нанесенья вреда, грубое, называется тёмным.
26. Делатель, свободный от связей, настойчивый, решительный, без себялюбья,
   Неизменный при неудаче, успехе, называется саттвичным.
27. Возбудимый, вожделеющий плодов действий, завистливый, себялюбивый, нечистый,
   Подверженный радости, горю, такой деятель называется страстным.
28. Непреданный, грубый, упрямый, лживый, коварный,
   Тупой, малодушный, медлительный деятель называется тёмным.
29. О трояком различенье разума и стойкости соответственно гунам,
   Исчерпывающему, подробному изложению внимай, Дхананджая.
30. Разум, знающий начинанье и прекращенье, подлежащее и не подлежащее выполненью,
   Опасность и безопасность, освобожденье и узы — саттвичен, Партха.
31. Если же дхарму-адхарму, подлежащее и не подлежащее выполненью,
   Разум неправильно познаёт, он страстен, Партха.
32. Разум, окутанный мраком, принимающий адхарму за дхарму
   И все вещи извращенно — тёмен, о сын Притхи.
33. Та стойкость, что неуклонной йогой
   Сдерживает деятельность манаса, жизненных сил и чувств, саттвична, Партха.
34. Та же стойкость, с которой выполняется дхарма, вожделенье, корысть, Арджуна,
   Несвободным, желающим плодов, такая стойкость страстна, Партха.

35. Стойкость, не освобождающая худоумного от сонливости, страха, печали,
Лжи, заблужденья, — темна, сын Притхи.

36. Теперь слушай о троякой радости, тур-Бхарата:
Та, что радует после усилий, наступает с концом страданий,

37. Та радость, что сначала подобна яду, впоследствии — амрите,
Рождённая от ясности познания Атмана, называется саттвичной.

38. Радость от сочетания чувств и предметов
Сначала подобна амрите, затем — отраве; эта радость считается страстной.

39. Вначале и впоследствии слепящая самосознание радость,
Порождённая тупостью, сном и беспечностью, считается тёмной;

40. Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между богами,
Свободного от этих трёх гун, рождённых природой.

41. Обязанности браминов, кшатриев, вайшьев, шудр, подвижник,
Распределяются по гунам, возникшим из их собственной природы.

42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота, терпенье, правдивость,
Знание, осуществление знания, вера — обязанности браминов, рождённые их собственной природой.

43. Блеск, великолепие, стойкость, одарённость, храбрость в битве,
Щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рождённые их собственной природой.

44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев, рождённые их собственной природой;
Дело служенья — обязанность шудр, рождённая их собственной природой.

45. Человек, удовлетворённый своим долгом, достигает совершенства.
Как достигает совершенства радующийся собственной карме, об этом внемли.

46. Почитая надлежащими делами Того, кто распростёр всё это,
Кто произвёл существа, человек совершенства достигает.

47. Лучше своя карма, выполненная хотя бы с недостатком, чем хорошо исполненная чужая:
Не совершает греха исполняющий врождённую карму.

48. Врождённую карму, даже с грехом сопряжённую, сын Кунти,
Нельзя оставлять, ибо все начинанья окутаны грехом, как пламя дымом.

49. Совершенно непривязанный сознаньем, преоборовший себя, отрешённый от вожделений,
Достигает запредельного совершенства неделанья через отреченье.

50. Как достигший совершенства достигает Брахмо,
Об этом вкратце узнай от Меня, Каунтея: это вершина познанья.

51. Стойкостью себя обуздав, просветлив свой разум,
Оставив звук и прочие предметы чувств, отстранив влеченье и отвращенье,

52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший речь, плоть и манас,
Постоянно преданный дхьяна-йоге, погружённый в бесстрастье,

53. Свободный от самости, буйства, кичливости, похоти, гнева,
Отказавшийся от собственности, от «я», умиротворённый, достоин Брахмо.

54. Сливаясь с Брахмо, просветлённый духом не скорбит, не вожделеет,
    Равный ко всем существам, он высшего благоговенья ко Мне достигает.
55. Благоговеньем ко Мне он познаёт Меня, кто, каков Я в Моей сути;
    Познав Меня в Моей сути, он непосредственно в То погрузится.
56. Тот, кто ищет Моей защиты, хоть и занятый всегда разными делами,
    Моей милостью достигает вечного, непреходящего состоянья.
57. Мысленно Мне все дела предоставив, устремясь ко Мне, высшей Цели,
    Предаваясь упражненьям в йоге мудрости, размышляй обо Мне постоянно.
58. Обо Мне размышляя, по Моей милости ты все трудности преодолеешь;
    Если же ты по своеволью не станешь слушаться, ты погибнешь.
59. Если, предаваясь своеволью, ты думаешь: «не буду сражаться», —
    Тщетно твоё решенье: ты повлечёшься собственной природой.
60. Связанный, Каунтея, своей кармой, рождённой собственной природой,
    Ты исполнишь помимо воли то, чего по заблужденью не хочешь делать.
61. Господь в сердце каждого существа пребывает, Арджуна,
    Как на гончарном колесе вращая все существа силой своей майи.
62. Итак, войди под Его кров всем существом, Бхарата:
    Его милостью ты получишь высочайший мир и вечную Обитель.
63. Так Я возвестил тебе знанье, более тайное, чем сама тайна;
    До конца обдумай это и тогда поступай, как хочешь.
64. Снова внимай Моему всетайнейшему, последнему слову,
    Ты Мне желанен очень, потому скажу тебе на благо.
65. Размышляй обо Мне, благоговей предо Мной, жертвуй Мне, Мне поклоняйся;
    Так ты придёшь ко Мне, воистину, Я обещаю тебе, ты Мне дорог.
66. Оставив все обязанности, у Меня одного взыскуй защиты;
    Не скорби! Я освобожу тебя от всего злого.
67. Это слово не сообщай неблагоговейному, ни тому, кто подвига не совершает;
    Ни строптивому, ни тому, кто Меня злословит.
68. Кто ж эту высшую тайну передаст Моим бхактам,
    Тот, совершив наивысшее поклоненье Мне, несомненно, Меня достигнет.
69. Из людей нет никого, кто был бы Мне больше, чем тот, угоден,
    И нет на земле другого, кто был бы Мне его дороже.
70. Кто будет изучать эту нашу святую беседу,
    Тот принесёт Мне жертву жертвой мудрости, Я так считаю.
71. Даже тот человек, что будет внимать ей безропотно, с верой,
    Освободясь, он также прекрасного мира блаженных достигнет.
72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточив мысли?
    Исчезло ль твоё неведеньем рождённое заблужденье?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблужденье; я получил наставленье по Твоей милости, Непреходящий;
    Я стоек; исчезло сомненье. Твоё слово исполню.

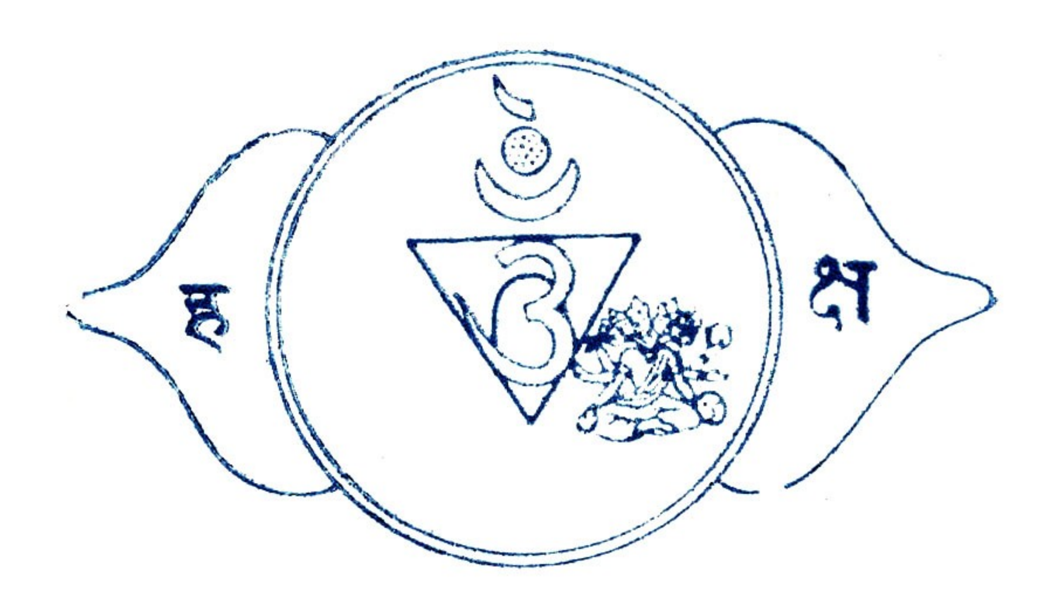
Санджая сказал:

74. Так Васудэвы и великодушного Партхи
    Я выслушал эту удивительную, приводящую в восторг беседу;
75. Милостью Вьясы выслушав эту высочайшую тайну,
    Йогу от самого владыки йоги, Кришны, возвещённую Им самолично.
76. Вспоминая, вспоминая эту святую, чудесную беседу Кешавы и Арджуны,
    Я радуюсь из мгновенья в мгновенье, о раджа,
77. Также вспоминая и вспоминая этот наичудеснейший образ Хари,
    Я весьма восторгаюсь, раджа, радуюсь снова и снова!
78. Где владыка йоги Кришна, где лучник Партха,
    Там благо, победа, удача, постоянная праведность. Так полагаю.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит восемнадцатая глава,
именуемая
ЙОГА ОТРЕШЕНИЯ

ТАК КОНЧАЕТСЯ БХАГАВАДГИТА




ह
ॐ
क्ष

БХАГАВАДГИТА.
БУКВАЛЬНЫЙ ПЕРЕВОД

МАХАБХАРАТА, VI, 830 — 1532, БХИШМА ПАРВАН

ओं ओं ओं

Глава I[*]

Дхритараштра сказал [1]:

1. На поле дхармы, [2] на поле Куру сошедшиеся для битвы, что сделали мои [3] и Пандавы, о Санджая?

Санджая сказал:

2. Увидев тогда выстроившееся войско Пандавов, Дурйодхана [4], подойдя к своему наставнику [5], о раджа, слово промолвил.
3. Виждь, о наставник, эту огромную рать сынов Панду, выстроенную сыном Друпады [6], твоим понятливым учеником.
4. Здесь герои, — великие лучники, Бхиме, Арджуне они равны в битве: Ююдхана [7], Вирата [8] и Друпада [9], великий витязь,
5. Дхриштакету [10], Чекитана [11] и могучий раджа Кеши [12], Пуруджит [13] и Кунтибходжа [14] и Шайбья [15], бык среди людей [16].
6. И удалой Юдхаманью [17], и могучий Уттамоджа [18], сын Субхадры [19], и сыны Драупади [20], все — великие витязи.
7. И наших также отличнейших узнай, о дваждырождённый, вождей моего войска; для сравненья [21] я назову тебе их:
8. Ты сам, господин, [22] и Бхишма [23], и Карна [24], и победоносный Крипа [25], Ашваттхаман [26], и Викарна [27], а также сын Сомадатты [28].
9. И многие другие витязи, ради меня покидающие жизнь, владеющие различным оружием, все опытные в битве.
10. Недостаточна всё ж наша сила [29], водимая Бхишмой. Их же достаточна сила, водимая Бхимой.
11. Поэтому вы все, стоящие по чину кругом, охраняйте всячески Бхишму [30], порознь и вместе.
12. Чтобы возбудить его бодрость, старший из куру, родоначальник [31], полный доблести [32], задул в раковину, громко поднимающую львиный рёв.
13. Тогда разом зазвучали раковины, литавры, бубны, барабаны, трубы — этот звук был громоподобным.
14. Тогда, стоя на великой колеснице, запряжённой белыми конями, Мадхава [33] и Пандава [34] — оба затрубили в божественные раковины.
15. В Панчаджанью [35] — Хришикеша [36], в Дэвадатту [37] — Дхананджая [38], а страх наводящий Врикодара [39] дул в большую раковину Паундру [40];

[*] Русские слова, взятые в скобки, добавлены, как пояснительные; санскритские — уточняют, какой термин текста переведен словом, за которым поставлен этот термин.

16. В Анантавиджаю [41], о раджа — сын Кунти, Юдхиштхира [42], Накула [43] и Сахадэва [44] — в Сугхошу [45] и Манипушпаку [46].
17. Великий лучник, князь Кеши [47], великий витязь Шикханди [48] и Дхриштадьюмна [49], и Вирата [50], и потомок Сатьяки [51] непобедимый,
18. Друпада и все потомки Драупади, о владыка земли, долгорукий сын Субхадры — один за другим задули в раковины.
19. Этот клич раздирал сердца сынов Дхритараштры, рокотом наполняя небо и землю.
20. Тогда, увидев выстроившихся сынов Дхритараштры, — уже началось стрелометанье — Пандава-Капидхваджа [52], подняв лук,
21. Промолвил тогда слово Хришикеше, о властитель земли.

Арджуна [53] сказал:

Между двух войск останови мою колесницу, Ачьюта [54],

22. Чтобы мне рассмотреть этих предстоящих, жаждущих битвы, с которыми мне нужно сразиться в этом возникающем бою.
23. Я узнаю готовящихся к сражению витязей, которые там сошлись, намереваясь исполнить злокозненного сына Дхритараштры [55] волю.

Санджая сказал:

24. При этих словах Гудакеши [56] Хришикеша, между двух войск отличнейшую колесницу остановив, о Бхарата [57],
25. Перед лицом Бхишмы, Дроны [58] и всех царей воскликнул: "О Партха [59], смотри на этих собравшихся вместе куру!"
26. Тогда Партха увидал отцов и дедов, наставников, дядей, братьев, сыновей, товарищей,
27. Тестей и друзей, стоящих в обеих ратях. Каунтея [60], увидев всех этих присутствующих родственников,
28. Поражённый глубочайшим состраданием, скорбящий, так промолвил.

Арджуна сказал:

При виде этих наших родственников, Кришна [61], сошедшихся для битвы,

29. Подкашиваются мои ноги, пересыхает рот, трепещет моё тело, и волосы становятся дыбом [62].
30. Гандива [63] выпадает из рук, и кожа кругом пылает; я не в силах стоять, разум мой колеблется.
31. Я замечаю зловещие знаменья [64], Кешава, и не вижу блага от убийства своих родных в бою.
32. Я не желаю победы, Кришна, ни царства, ни удовольствий; что нам в царстве, Говинда [65], что в наслажденьях и в жизни?
33. Те, ради кого желанны нам царство, счастье, услады, находятся в этой битве, покидая и жизнь, и богатства:
34. Наставники, отцы, сыны, деды, тести, внуки, шурины и свойственники [66].
35. Не хочу убивать их, если и буду убитым, Мадхусудана [67], даже ради власти над тремя мирами [68], тем менее ради обладания землёй.
36. После убийства сынов Дхритараштры, какая будет у нас радость, Джанардана [69]; мы впадём в грех, убив их, грозящих оружием [70].

37. Поэтому не подобает нам убивать сынов Дхритараштры, своих родственников; ведь убив свой род, как сможем мы быть счастливы, Мадхава [(71)].

38. Если же эти своекорыстием поражённые души не видят греха, совершаемого (при) уничтожении рода в злодействе вероломства, —

39. Как не понять нам, постигающим зло поражения рода, что нам, Джанардана, от такого греха отрешиться надо?

40. При убийстве рода погибают непреложные законы рода [(72)], с гибелью законов беззаконие [(73)] овладевает родом,

41. С воцарением беззакония, Кришна, развращаются женщины рода, с развращением женщин, Варшнея [(74)], возникает смешение каст.

42. Когда же произойдёт смешенье, то убийцы рода и род попадут в ад, ниспадают также отцы их [(75)], лишённые жертвенных галушек [(76)] и возлияний.

43. Грехом этих убийц рода, совершающих смешение каст [(77)], упраздняются незыблемые законы племени [(78)] и семьи вековые устои.

44. Для людей, поправших родовые законы, Джанардана, ад является обиталищем, так сказано [(79)] (в Шастрах).

45. Увы, увы, великий грех собираемся мы совершить — ради вожделения радостей царства убить своих родственников,

46. Если бы меня, не сопротивляющегося, безоружного, убили в битве вооружённые сыны Дхритараштры, мне было бы отрадней.

Санджая сказал:

47. Это сказав, Арджуна в размышлении [(80)] опустился на дно колесницы, выронив стрелу и лук; его ум потрясён был горем.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) первая глава,
именуемая
Й О Г А   О Т Ч А Я Н И Я   А Р Д Ж У Н Ы





Глава II

Санджая сказал:

1. Тогда ему, охваченному состраданьем, с глазами, полными слёз, скорбящему, Мадхусудана промолвил такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Откуда в тебе возникло это малодушие в бедствии, не подобающее арийцу [(81)], лишающее (небесного) блаженства [(82)], причиняющее бесчестие, Арджуна?
3. Не поддавайся слабости, Партха, ибо она тебе не подобает; низменное бессилие сердца оставив, восстань, подвижник.

Арджуна сказал:

4. Как в битве сражу я стрелами Бхишму и Дрону, Мадхусудана, достойных почтенья, Арисудана [(83)]?
5. Лучше [(84)] ведь, чем убивать этих высокочтимых гуру, питаться нищенством в этом мире, ибо, убивая гуру [(85)], хотя бы и своекорыстных [(85a)], мы будем вкушать уже здесь пищу, обагрённую кровью.
6. И не знаем мы, что для нас лучше: победить или быть побеждёнными, ибо, убив этих находящихся перед нами сынов Дхритараштры, мы не пожелаем жить [(86)].
7. Всё моё существо [(87)] поражено болезнью сострадания, и я вопрошаю тебя, не различая сознанием дхармы, что будет лучше, ясно скажи мне это; я твой ученик, наставь меня, к тебе припадаю.
8. Ибо не предвижу, чтобы эта иссушающая чувства скорбь моя могла быть отогнана достижением очищенного от соперников царства на земле или даже владычества над богами [(88)].

Санджая сказал:

9. Промолвив это Хришикеше, Гудакеша «Я не буду сражаться», – так сказал и умолк, о врагов утеснитель [(89)].
10. Ему, скорбящему между двух ратей, о Бхарата, Хришикеша, как бы улыбаясь, сказал такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

11. Ты скорбишь о неподлежащих скорби, а говоришь слова мудрости [90]; не скорбят познавшие ни о живых, ни об ушедших.
12. Ибо не было времени, когда бы я не существовал, равно как и ты, и эти владыки народов, и в будущем все мы не прекратим существовать.
13. Как воплощённый [91] в этом теле (проходит через) детство, юность, зрелость и старость [92], так получает он иное тело; стойкий [93] не смущается этим.
14. Соприкосновения с материей [94], Каунтея, (приносят) холод и жар, удовольствие и страдание, они приходят, уходят, непостоянны, противостань же им [95], Бхарата.
15. Лишь человек, которого они [96] не колеблют, тур Бхарата, равный в горести [97] и радости, стойкий, достоин [98] бессмертия.
16. Небытие (асат) не причастно бытию, небытию не причастно бытие (сат) [99]; граница [100] того и другого ясна для зрящих истину.
17. Ибо, познай, не уничтожимо То [101], которым распростёрта эта вселенная [102]; непреходящее никто не может сделать уничтожимым.
18 Преходящи эти тела Воплощённого [103], именуемого вечным, непреходящим, неисследимым; поэтому сражайся, Бхарата.
19. Кто думает, что Он (Воплощённый) убивает, или кто полагает, что Он может быть убитым, оба они не знают: Он не убивает и не может быть убитым [104].
20.Он никогда не рождается и не умирает; не возникая, Он вновь никогда не возникнет; нерождённый, постоянный, бесконечный, Он, Древний, не убивается, когда убивается тело [105].
21. Тот, кто знает Неуничтожимого, Пребывающего, Нерождённого, Непреходящего, как такой человек, Партха, будет когда-либо заставлять убивать, как будет кого-либо убивать? [106]
22. Как, покинув старые одежды, человек берёт новые, другие, так, покинув старые тела, входит Воплощённый [107] в другие, новые.
23. Ибо Его не рассекают мечи, не опаляет пламя [108] и не увлажняет его вода, не иссушает ветер.
24. Не уязвим Он, не сжигаем, не увлажняем, не иссушим, постоянный, вездесущий, стойкий, неподвижный, пребывающий;
25. Его именуют Непроявленным, невообразимым, неизменным; познав Его таким, ты не должен сокрушаться.
26. Но если бы ты и считал Его постоянно рождающимся, постоянно умирающим, то и тогда, о мощный, ты о Нём сокрушаться не должен.
27. Для рождённого неизбежна смерть, для умершего неизбежно рождение; поэтому о неотвратимом ты не должен сокрушаться.
28. Не проявлены существа в начале, проявлены в середине, Бхарата, не проявлены в исходе [109]; «какая в этом печаль?» [110].
29. Один взирает на Него, как на чудо [111], другой говорит о Нём, как о чуде, иной слушает о Нём, как о чуде, но и услышав, никто не знает Его [112].
30. Всегда в этом теле не уязвим воплощённый, Бхарата; поэтому не следует скорбеть о всех существах [113].
31. Также, имея в виду свою дхарму, ты не должен колебаться: ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем праведная война [114].

32. Как неожиданно появившиеся отверстые небесные врата, радостно кшатрии, Партха, принимают подобную войну [(115)].
33. Итак, если ты не вступишь в этот праведный бой, то, покинув свой долг и честь, ты примешь (на себя) грех [(116)].
34. И все [(117)] будут говорить о твоём вечном бесчестии, а славному бесчестие хуже смерти.
35. Великие колесничие подумают, что ты из-за страха отказался от битвы; и бывши для них почтенным, ты станешь презренным [(118)].
36. Много непотребных речей будут говорить твои противники, порицая твою силу; что может быть хуже?
37. Убитый, ты достигнешь неба, живой, ты насладишься землёй; поэтому встань, Каунтея, решись [(119)] на битву.
38. Признав равными счастье и несчастье, достижение и неудачу, победу и поражение, приготовься к битве, чтобы не впасть в грех.
39. Это поучение (буддхи) изложено тебе согласно рассуждению (санкхья), внемли тому же согласно йоге; приобщась этой мудрости, Партха, ты освободишься от оков кармы [(120)].
40. Здесь не гибнет усилье, здесь нет извращенья; малое от этой дхармы [(121)] спасает от великого ужаса (бедствия).
41. Решительная мысль (буддхи) [(122)] единственна, о радость куру, но многоветвисты и не скончаемы мысли нерешительных.
42. Неразумные произносят пышную речь; удовлетворённые буквой Вед, о Партха, они говорят: «Нет ничего другого» [(123)].
43. Их суть — вожделенье, они стремятся к раю [(124)], (их речь) сулит, как плод дел [(125)], рожденье, полна предписаний особых обрядов для достиженья богатства и божественной власти.
44. Кто привязан к наслаждениям и власти [(126)], чьё сознание увлечено этим, (для того) недоступно решительное сосредоточие мысли, (погруженной) в самадхи [(127)].
45. Веды относятся к области трёх гун [(128)], отрешись от трёх гун [(129)], Арджуна, свободный от двойственности [(130)], постоянно пребывая в реальности [(131)], свободный от собственности [(132)], (преданный) Атману [(133)].
46. Сколько пользы в источнике, когда вода со всех сторон стекается, столько (пользы) во всех Ведах для того, кто познал Брахмо [(134)].
47. Итак, да будет у тебя устремлённость к делу, но никогда к его плодам, да не будет плод действия твоим побуждением, и да не будет у тебя привязанности к бездействию [(135)].
48. Пребывая в йоге, совершай дела, оставив привязанность, Дхананджая, равный в успехе и неудаче. Равновесием именуется йога [(136)].
49. Ибо действия [(137)] значительно ниже йоги мудрости, Дхананджая; в мудрости [(138)] ищи прибежище, жалки побуждаемые плодами.
50. Преданный мудрости покидает здесь [(139)] и заслуги, и грехи [(140)]; поэтому предайся йоге: йога есть искусство в действиях [(141)].
51. Люди, преданные мудрости, покинув плоды, рождённые действием, освобождённые от уз рождения, идут в область бесстрастия [(142)].

52. Когда твой разум (буддхи) превозможет дебри заблуждений, тогда ты достигнешь отрешенности от того, что должно быть услышано и что было услышано [143].
53. Когда твой разум, противопоставленный писанию, станет неподвижно утверждённый в созерцании (самадхи), тогда ты достигнешь йоги.

Арджуна сказал:

54. Каково определение стойкого, находящегося в созерцании (самадхи), о Кешава; стойкий в мыслях как говорит, как сидит, как странствует? [144]

Шри-Бхагаван сказал:

55. Когда он покидает все вожделения, Партха, вошедшие в сердце, радуясь Атману в себе [145], тогда он называется стойким в разумении.
56. В бедствиях с непоколебимым сердцем, в радости с исчезнувшим желаньем, отрешённый от страсти, страха и гнева, стойкий духом именуется «муни» [146].
57. Кто ни к чему не (испытывая) влеченья, воспринимая приятное или неприятное, не вожделеет и не ненавидит, сознание того устойчиво.
58. И если он, как черепаха члены, отвлекает все свои чувства от предметов чувств, (то) его сознание устойчиво [147].
59. Предметы исчезают для отрешившегося воплощённого, не вкус (к ним), но и вкус исчезает для узревшего Высшее [148].
60. Ибо, о Каунтея, бурные чувства насильственно увлекают сердце даже подвизающегося и мудрого человека.
61. Обуздав их все, пусть сядет он, собранный, (поставив) Меня (как) высшую цель; ибо у кого в подчинении чувства, сознание того устойчиво.
62. У человека, помышляющего о предметах чувств, рождается привязанность к ним; от привязанности рождается вожделение, от вожделения рождается гнев [149].
63. От гнева бывает заблуждение, от заблуждения — помрачение памяти, от помрачения памяти — гибель познания, от гибели познанья (буддхи) погибает (сам человек).
64. Кто проходит область чувств с чувствами, отрешёнными от влеченья и отвращенья, (подчинёнными) его воле, покорный Атману, тот достигает ясности (духа) [150].
65. При ясности (духа) происходит исчезновение всех его страданий [151], ибо, если прояснено сознание [152] (четас), скоро укрепляется разум (буддхи).
66. Нет разума для несобранного и нет для несобранного творческой мысли [153]; для не имеющего творческой мысли нет мира, а для не имеющего мира — откуда быть счастью?
67. Ибо у того, кто направляет сердце, (согласно) блуждающим чувствам, оно уносит сознанье, как ветер — корабль по водам.
68. Поэтому у того, о мощнорукий, чьи все чувства отвлечены от предметов чувств, сознание установлено.
69. То, что ночь для всех существ есть бодрствование для сдерживающего свои мысли; что бодрствование для существ есть ночь для зрящего муни [154].
70. Как в переполненный, неподвижно пребывающий океан вступают воды, так все желанья вступают в него, он достигает мира, а не тот, кто стремится к желанью [155].

71. Человек, который, покинув все вожделенья, беспечальный, странствует, свободный от самости, приходит к покою.

72. Таково, о Партха, состояние Брахмо, тот, кто достиг его, не заблуждается. Достигший его, хотя бы в час кончины, достигает нирваны (156) Брахмо.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) вторая глава,
именуемая
С А Н К Х Ь Я Й О Г А (157)





Глава III

Арджуна сказал:

1. Если ты, (согласно) твоей мысли, познание ставишь выше действия, Джанардана, то почему же к ужасному делу ты побуждаешь меня, Кешава?
2. Противоречивым (158) словом ты как бы вводишь в заблуждение моё сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то, чем я достигну блага.

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, мной возвещённые раньше, о безупречный: йога знания размышляющих (159) и йога действия подвизающихся.
4. Человек, не предпринимающий дел, не достигает (истинного) бездействия, и не только отреченьем (160) он достигает совершенства.
5. Ибо никто даже мгновенья, никогда не может пребывать в бездействии: он ведь невольно производит все действия в силу рождённых природой качеств (гун).
6. Кто, обуздав деятельность чувств (161), сидит, вспоминая в сердце (манас) о предметах чувств, тот, заблуждающийся, именуется находящимся на неверной дороге (162).
7. Тот же, который, сердцем (манас) покорив чувства, о Арджуна, предпринимает деятельностью чувств карма йогу, именуется непривязанным.
8. Совершай необходимые (163) действия, ибо действие лучше бездействия: даже отправлений тела (164) не удаётся совершить тебе при бездействии.
9. Помимо дел, совершаемых ради жертвы, мир этот связан действием; поэтому, Каунтея, совершай действия, свободный от привязанностей.
10. Вместе (165) с жертвой создав твари (166), некогда рек Праджапати (167): «Ею размножайтесь, да будет она вам желанной камадук (168).
11. Ею укрепляйте богов, да укрепят вас боги (169), укрепляя друг друга, вы достигнете высшего блага.
12. Желаемые блага вам дадут эти боги (170), укреплённые жертвой; кто же наслаждается их дарами, не одаряя их, тот вор.
13. Праведные, питающиеся остатками жертвы, освобождаются от всех грехов, но те нечестивцы, которые варят (только) для себя, вкушают грех.
14. От пищи возникли существа, от дождя возникла пища, от жертвы возник дождь, жертва возникла от Кармы (171);
15. Знай, Карма (172) возникла от Брамы (173), Брама возник от Непреходящего (Акшара). Поэтому вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве».
16. Кто не предоставляет вращаться этому заверченному кругу, злой (174), игралище чувств, о Партха, тщетно он живёт (175).

17. Но человек, насыщенный Атманом [176], да возрадуется в Атмане [177], у него, удовлетворённого в Атмане, нет обязанностей [178].
18. У него нет здесь [179] цели ни в деланье, ни в неделанье: и ни в одном существе он не ищет покровительства для своей цели.
19. Поэтому всегда совершай должные дела без привязанности, ибо человек, совершающий дела без привязанности, достигает высшего [180].
20. Ведь действиями достигли совершенства Джанака [181] и другие; таким образом, ты должен действовать, имея в виду целокупность мира [182].
21. Что делает лучший [183], то и другие люди; какой он выполняет устав, такому следует и народ.
22. Нет, о Партха, в трёх мирах чего-либо, что надлежало б Мне сделать, и нет подлежащего достижению, чего бы я не достигнул; однако я пребываю в действии.
23. Ибо если б я вообще не пребывал непрестанно в действии, то моим путём последовали бы все люди, Партха [184],
24. Эти миры погибли бы, если бы я не совершал кармы, я был бы причиной смешенья [185] и погубил бы эти существа [186].
25. Как совершают действия, о Бхарата, привязанные, незнающие [187], так непривязанный, знающий да совершает действия, стремясь действовать ради целокупности мира.
26. Да не смущает сознанье [188] незнающих, привязанных к делу, знающий, действуя по преданности (Высшему), да сделает он им все действия приятными.
27. Все действия всегда [189] совершаются гунами [189a] природы, но введённый в заблуждение самостью [190] (аханкара) думает так: «Я есмь совершающий» [191].
28. А знающий истину, о мощный, распределения гун и действий, помыслив так: «гуны вращаются в гунах», не привязывается [192].
29. Ослеплённые гунами природы привязываются к делам гун; их, несовершенно знающих, слабых, совершенно знающий да не смущает [193].
30. Мне посвятив все дела сердцем, (преданным) высшему Атману, отказавшись от вожделений и самости [194], сражайся, оставив горячку.
31. Люди, которые постоянно следуют этому моему учению, верующие, неропщущие, эти даже делами освобождаются [195].
32. Те же, ропщущие, которые не следуют моему учению [196], лишённые всякого знанья [196a], знай, те погибли, безумные.
33. Даже знающий поступает согласно своей природе; природе следуют существа; к чему же сопротивленье?
34. Влечение и отвращение чувств пребывает в предмете чувств [197]; да не подпадёт он под их власть, ибо они его враги.
35. Лучше своя дхарма (даже) с недостатком [198], нежели хорошо выполненная чужая; лучше смерть [199] в своей дхарме: чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

36. Кем же тогда побуждаемый совершает человек грех, даже помимо воли, о Варшнея, как будто влекомый силой?

Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев, прожорливый, многогрешный; знай его здесь, как врага. Он возник из гуны раджас.
38. Как дымом покрыт огонь, как зеркало ржавчиной (200), как зародыш покрыт оболочкой, так им покрыт этот мир (201).
39. Знанье сокрыто этим постоянным врагом мудрого (202), трудно насытимым пламенем в образе Камы (203).
40. Чувства, манас, сознание (буддхи) именуются его местопребыванием; через них он, закрыв знание (204), вводит в заблуждение воплощённого.
41. Поэтому, сначала обуздав чувства, о бык среди Бхарат, рази этого супостата, пожирающего знание и распознавание.
42. Чувства называют великими (205), выше чувств — манас; выше манаса — буддхи; Он (206) выше буддхи.
43. Познав, что Он выше буддхи, утвердив себя в Атмане, рази врага, о мощнорукий, в образе Камы (207) труднооборного.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) третья глава,
именуемая,
К А Р М А - Й О Г А (208)





Глава IV [209]

Шри-Бхагаван сказал:

1. Эту непреходящую йогу я возвестил Вивасванту; Вивасвант поведал Ману; Ману сообщил Икшваку [210].
2. Так, принимая один от другого, её познавали царственные риши, но через длительное время эта йога утратилась, Парантапа.
3. Эта (именно) древняя йога ныне мной возвещена тебе, ибо ты — мой бхакта и друг; (это) — высочайшая тайна.

Арджуна сказал:

4. Позднее родился ты, ранее родился Вивасвант; как же мне понять, что ты в начале возвестил (её)?

Шри-Бхагаван сказал:

5. Много у меня прошлых рождений, у тебя также, Арджуна; я знаю их все, ты же не знаешь своих, Парантапа.
6. Хоть я нерождённый, непреходящий Атман, хоть я владыка существ, превосходя собственную природу [211], я возникаю собственной майей [212].
7. Ибо всякий раз [213], как происходит ослабление дхармы, о Бхарата, и преобладание беззакония, тогда я себя создаю [214].
8. Для спасения благочестивых, для гибели злодеев, ради установления закона я возрождаюсь из века в век.
9. Дивно моё рождение и моё дело; кто это воистину знает, (тот), отставив тело, не идёт к новому рождению, он идёт ко мне, Арджуна.
10. Покинув страсть, страх и гнев, преисполненные мною [215], предавшись мне, многие, очищенные подвигом знания, вошли в моё Бытие.
11. Кто как ко мне обращается [216], того я так и принимаю: моим путём следуют все люди, Партха.
12. Желающие успеха в делах жертвуют здесь (на земле) богам, ибо скоро в человеческом мире бывает успех, рождённый действием [217].
13. Мной сотворено распределение гун (качеств) и обязанностей (карма) четырёх каст; знай, что я их непреходящий творец, но также и не творец.
14. Не пятнают меня дела, нет у меня желания плодов действия, тот, кто меня познаёт таковым, тот не связан действиями.
15. Это познав [218], стремящиеся к освобождению предки совершали действия, поэтому и ты совершай действия, некогда совершавшиеся предками.
16. Что есть действие, что бездействие? Даже вещие [219] заблуждались в этом; я возвещу тебе действие, познав которое, ты освободишься от зла.

17. Нужно понимать действия, нужно понимать запрещённые действия, также бездействие нужно понимать; таинствен путь действия [(220)].
18. Кто видит действие в бездействии и бездействие в действии [(221)], тот — мудрый среди людей, тот — преданный, завершивший все дела [(222)].
19. Чьи все начинания лишены вожделения и расчётов [(223)], чьи действия сожжены на огне мудрости, того учёные именуют Озарённым (Буддха) [(224)].
20. Оставив привязанность к плодам действия, постоянно довольный, без опоры, хотя и занятый действиями, он ничего не совершает [(225)].
21. Без надежд [(226)], укротивший свои мысли [(227)], покинув всякую собственность [(228)], только телом [(229)] совершая действия, он не впадает в грех.
22. Удовлетворённый нежданно полученным [(230)], преодолевший двойственность, без недоброжелательства, равный в успехе и неудаче не связывает себя, даже действуя.
23. Для лишённого привязанностей, свободного, с мыслью, утверждённой в мудрости, совершающего действия, как жертву, они совершенно исчезают.
24. Брахмо [(231)] — жертвенное приношение; Брахмо — жертва, на огне Брахмо (её) приносит Брахмо, этим должно приблизиться к Брахмо [(232)], погружением (самадхи) в дело Брахмо.
25. Некоторые [(233)] йоги участвуют в жертве богам, другие же приносят жертву (возлиянием) на огне Брахмо.
26. Слух и другие чувства иные приносят в жертву на огне обуздания [(234)]; звук и другие предметы чувств иные жертвуют на огне чувств.
27. Другие жертвуют все деятельности чувств, деятельности пран [(235)] на огне самообуздания, зажжённом мудростью.
28. Другие совершают жертву имуществом, подвигом, йогой, изучением, знанием — усердные, стойкие в обетах.
29. Иные вдыхание [(236)] (прана) приносят в жертву выдыханию (апана) и выдыхание вдыханию, удержав движение дыхания и выдыхания, всецело предавшись пранаяме.
30. Другие, умеренные в пище, жертвуют (единой) Жизни [(237)] (свою) жизнь; все они — знатоки жертв, жертвою уничтожившие грехи.
31. Вкушающие амриту [(238)] остатков жертвы идут в вечное Брахмо; нет этого мира для нежертвующего, как же будет (для него) иной, о лучший из куру?
32. Вот многообразные жертвы, распростёртые [(239)] перед ликом Брахмо; знай, они рождены от действий, зная это, ты освободишься.
33. Лучше вещественных жертв жертва мудрости, подвижник; все действия полностью, Партха, охватываются мудростью.
34. Это познай припаданием (к ногам учителя), вопрошанием, почитанием; посвятят тебя в мудрость мудрые, познавшие истину.
35. Узнав это, ты больше не впадёшь в заблужденье, Пандава; таким образом, ты увидишь все существа без исключения в себе и тогда во мне.
36. И если бы ты был из грешников наигрешнейший, ты переплывёшь на корабле мудрости всё злое.

37. Как зажжённые дрова огонь превращает в пепел, Арджуна, так огонь мудрости превращает в пепел все дела.
38. Ибо нет здесь очистителя, равного мудрости, её со временем самостоятельно достигает в самом себе (240) совершенный в йоге.
39. Верующий получает знание, преданный лишь Ему, обузданный в чувствах; получив знание, он скоро достигает высшего мира.
40. Немудрый и неверующий, полный сомненья, гибнет (241); нет ни этого ни другого мира, ни счастья для сомневающегося.
41. Чьи действия устранены йогой, чьи сомненья разрешены мудростью, кто предан Атману, того действия не связывают, Дхананджая.
42. Поэтому мечом мудрости знания Атмана рассекая это возникшее из незнанья, пребывающее в сердце сомненье, пребывая в йоге, восстань, Бхарата.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) четвёртая глава,
именуемая
Й О Г А Ж Е Р Т В Ы Б Р А Х М О (242)





ГЛАВА V [243]

Арджуна сказал:

1. Отрешение [244] от действий, Кришна, также йогу ты восхваляешь; что лучше из этих двух — это одно скажи мне определённо.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Отрешение и карма-йога — оба создают высшее благо [245], однако из этих двух карма-йога превосходит отрешение от действий.
3. Нужно признать того стойким санньясином, кто не ненавидит и не вожделеет; свободный от двойственности, о мощнорукий, счастливо освобождается от уз.
4. «Санкхья и йога различны», — говорят дети, не учёные; кто достиг одного, тот получает плоды обеих [246].
5. Состояние, которое достигается размышляющими, достигается также и подвизающимися; кто видит, что санкхья (размышление) и йога одно, тот зрячий [247].
6. Однако отрешение, о мощнорукий, трудно достижимо для неподвизающегося; преданный йоге мудрец (муни) без замедления приходит к Брахмо [248].
7. Преданный йоге, очистивший себя, победивший себя, покоривший чувства, слившийся духом с духом всех существ [249], даже действуя, не загрязняется.
8. Пусть преданный, знающий истину, помышляет: «Я не совершаю ничего», взирая, слушая, касаясь, обоняя, вкушая, двигаясь, засыпая, дыша,
9. Разговаривая, выделяя, вбирая, открывая и закрывая глаза: «Органы чувств (индрии) общаются с предметами чувств», — так утверждает.
10. Посвятив [250] действия Брахмо, кто действует, покинув привязанности, тот не пятнается злом, как листья лотоса (не пятнаются) водой [251].
11. Только телом, сердцем (манасом), умом (буддхи) и органами чувств (индриями) йоги совершают действия ради самоочищения, оставив привязанности [252].
12. Преданный, покинув плоды действия, получает совершенный мир; непреданный, силой вожделения привязанный к плоду, попадает в узы.
13. Ото всех дел отрешась сердцем, счастливо пребывает воплощённый Властитель в девятивратном граде, не совершая действий и не заставляя действовать [253].
14. Ни деятельности, ни дел не создаёт Владыка мира, ни соединения действия с плодом, однако самосущая (свабхава) природа развивается [254].
15. Не принимает (на себя) чей-либо грех или праведность Ишвара [255]: неведеньем окутана мудрость, им ослепляются люди.
16. Но у кого это неведенье уничтожено знанием Атмана, для тех их знание, как солнце, выявляет высочайшее То.

17. Постигая То, в Том познав себя, утверждённые в Том, (поставившие) То высшей целью, идут, не возвращаясь снова, мудростью развеяв грехи.
18. В украшенном мудростью и смирением брамине (256), в корове, в слоне, в собаке и даже в том, кто варит собаку (257), мудрый видит одно и то же.
19. Уже здесь победили мир те, чьё сердце находится в равновесии, ибо безгрешно и уравновешено Брахмо, потому в Брахмо они пребывают (258).
20. Пусть не радуется, получив приятное, не колеблется, получив неприятное, не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся в Брахмо.
21. Ко внешним касаниям не привязанный душой, находит он в Атмане счастье; духом преданный йоге Брахмо (259), он вкушает непреходящее блаженство.
22. Ибо наслаждения, которые (возникают) от соприкосновения, — лоно бедствий; они преходящи, Каунтея, не им радуется озарённый (буддха).
23. Кто может уже здесь, ещё не свободный от тела, преодолеть стремление, возникающее от вожделения и гнева, тот предан, тот счастливый человек (260).
24. Кто счастлив внутри, радуется внутри, кто также озаряется изнутри, тот, йогин, достигает сущности Брахмо (261), нирваны Брахмо (262).
25. Получают нирвану Брахмо риши, уничтожившие грехи, расторгшие двойственность, обуздавшие себя, радующиеся благу всех.
26. Для отрешившихся от вожделения и гнева, подвизающихся, обуздавших мысли, познавших Атмана, близко пребывает нирвана Брахмо.
27. Внешние касания оттеснив вовне, направив взор (263) в середину бровей, уровняв вдыхание и выдыхание (264), движущееся в ноздрях,
28. Укротивший чувства, сердце и ум, стремящийся к окончательному освобождению муни (265), отогнавший желание, страх и гнев — навеки свободен (266).
29. Познав меня, вкушающего подвиги, жертву, Великого Владыку всех миров, друга (267) всех существ, он достигает мира.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) пятая глава,
именуемая
Й О Г А   О Т Р Е Ч Е Н И Я   О Т   Д Е Й С Т В И Й





Глава VI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Кто совершает должные дела, не ища плодов дел, тот и санньясин и йогин, а не (тот, кто) без огня, без обрядов [268].
2. То, что именуется отрешённостью (самньяса), знай это как йогу, Пандава, ибо без отрешённости от желаний [269] не бывает никакой йоги.
3. Для стремящегося к йоге муни действие именуется средством; для достигшего йоги спокойствие именуется средством [270].
4. Ибо, когда он ни к объектам чувств, ни к делам не привязан и ото всех желаний отрешился, тогда он именуется достигшим йоги.
5. Да поднимет он себя Атманом, пусть сам себя не снижает; ибо каждый себе союзник [271], каждый себе враг.
6. Союзник сам себе тот, кто сам собой побеждён; кто же собой не владеет, тот во враждебности сам себе враждебен [272].
7. Победивший себя, умиротворённый, полагается на высшего Атмана в холоде, жаре, счастии, горе, также в почести и бесчестии;
8. Насытивший себя мудростью, осуществлением мудрости, стоящий на вершине [273], победивший чувства, воссоединённым [274] именуется йогин, равный к кому земли, камню и золоту;
9. К товарищу, другу, недругу, равнодушному, стороннику, противнику, безучастному, к праведным, грешным он отличается [275] равномыслием, он (их) превосходит.
10. Пусть йогин постоянно тайно упражняется в йоге, пребывая в одиночестве, укротив самосознание, без надежд, без собственности [276].
11. В чистом месте устроив устойчивое сидение для себя, не слишком высокое, не слишком низкое, покрытое одеждой, шкурой лани и (травой) куша [277];
12. Там, сердце (манас) установив на одном, укротив деятельность мысли и чувств, опустясь на сиденье, пусть упражняется в йоге ради самоочищения.
13. Ровно и неподвижно держа туловище, голову, шею [278], стойкий, устремив свой взор на кончик своего носа, не глядя в стороны [279],
14. С успокоенным духом, отогнав страх, укротив манас, думая обо мне, преданный, да сядет он, устремясь ко мне, стойкий в обетах брахмачарья [280].
15. Так, всегда упражняясь, йогин, укротив разум, достигает мира высшей нирваны [281], находящегося во мне;
16. Ибо йога не для привыкшего слишком много есть и не для того, кто совсем не ест, не для слишком много спящего или бодрствующего, Арджуна.

17. Для умеренного в еде и воздержании, умеренного в движенье, делах, умеренного во сне и бодрствовании бывает йога, уносящая горе.
18. Когда успокоенное сознание (читта) устойчиво в Атмане, тогда отрешённый ото всех вожделений именуется воссоединённым.
19. «Как светильник, находящийся в безветренном месте, не колеблется...» [(282)], это подобие относится к йогину с укрощённым сознанием, упражняющемуся в йоге.
20. Где успокаивается мысль, заторможенная упражнениями в йоге, где, взирая на Атмана в себе, (человек) радуется Атману [(283)],
21. Там познаётся предельное блаженство, воспринимаемое (лишь) через буддхи, превосходящее чувство; пребывающий в нём (человек) не уклоняется от реальности;
22. По достижении его (блаженства) человек понимает, что нет ничего высшего для достижения; стоящий в нём не потрясается даже тяжёлым горем.
23. Нужно знать, оно именуется йогой, разрешающей связи со скорбью; в этой йоге должно упражняться решительно, с мыслью, отвратившейся [(284)] от всего.
24. Покинув происходящие от воображения все вожделения, все без остатка, со всех сторон укротив манасом толпу чувств,
25. Тихо-тихо да успокоится он стойко обузданным разумом (буддхи); установив сердце в Атмане, ни о чём да не помышляет [(285)].
26. Куда бы ни [(286)] ускользал шаткий, нестойкий манас, обуздав, его надо приводить к воле Атмана отовсюду.
27. Ибо такого йогина [(287)] с умиротворённым сердцем, успокоенным раджасом, уподобившегося Брахмо, безгрешного [(288)] охватывает высочайшее блаженство.
28. Так всегда приобщаясь Атману, йогин, зло в себе уничтожив, счастливо вкушает предельное блаженство соприкосновения с Брахмо.
29. Все существа, пребывающими в Атмане [(289)], и Атмана, пребывающего во всех существах, видит предавшийся йоге, везде зрящий Одно [(290)].
30. Кто видит меня везде и всё видит во мне, того я не утрачу и он не утратит меня [(291)].
31. Кто меня, пребывающего во всех существах, чтит, утвердившись в единстве, как бы ни существовал он [(292)], этот йогин существует во мне.
32. В силу уподобления Атману кто взирает, Арджуна, одинаково на счастье и несчастье, тот считается совершенным йогином [(293)].

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую ты определяешь, Мадхусудана, как тождество [(294)], я не вижу твёрдого основания вследствие подвижности.
34. Ибо манас подвижен, Кришна [(295)], беспокоен, силён, упорен: его удержать, полагаю, очень трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. Несомненно, о мощный, манас трудно укротим, шаток. Упражнениями, однако, Каунтея, и бесстрастием он обуздывается.
36. Для невладеющего собой йога трудно достижима, так думаю я: но тот, кто поборол себя, собою же и упражняется, тот может правильно овладеть йогой.

Арджуна сказал:

37. Неотрешённый, (но) полный веры, отпавший сердцем от йоги, не достигший успеха в йоге, каким путём, о Кришна, он идёт?
38. Отпав от обоих [296], разве не исчезает он, подобно разорванной туче, не устоявший, о мощнорукий, сбившийся с пути Брахмо?
39. Это сомнение, Кришна, благоволи рассеять окончательно, ибо никому иному, кроме тебя, невозможно разрешить это сомнение.

Шри-Бхагаван сказал:

40. О Партха, ни здесь, ни потусторонне нет гибели для такого, ибо ни один добродетельный никогда не идёт дурным путём, сын мой [297].
41. Достигнув миров праведников [298], прожив (там) бесчисленные годы, в чистом счастливом доме [299] рождается отпавший от йоги.
42. Или в семье мудрых йогинов рождается он, но самое трудное в мире — подобное рождение.
43. Там он получает (достигнутое) в прежних воплощениях единение с мудростью [300] и вновь стремится к совершенству, о радость куру.
44. Прежними своими упражнениями он увлекается помимо воли; даже желающий познать йогу преодолевает слово Брамы [301].
45. Но йогин, покоривший свой манас, очищенный от грехов, многими рождениями достигший совершенства, тогда идёт Высочайшим Путём.
46. Йогин превосходнее аскетов, он считается превосходнее мудрых; превосходнее действующих [302] — йогин; поэтому стань йогином, Арджуна.
47. А из всех йогинов тот, который предан мне глубиной духа, с верой почитает меня, (есть) наиболее воссоединённый, полагаю [303].

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) шестая глава,
именуемая
Й О Г А   С А М О О Б У З Д А Н И Я





Глава VII

Шри-Бхагаван сказал:

1. Мне преданный сердцем, о Партха, упражняясь в йоге, (под) моим кровом, как несомненно и полно ты познаешь меня, этому внемли.
2. Это знание и осуществление знания [(304)] я сообщу тебе исчерпывающе: для знающего это здесь не остаётся больше ничего другого для познавания.
3. Из тысяч людей едва ли кто-либо (один) стремится к совершенству; из стремящихся и достигших успеха едва ли кто-либо (один) поистине знает меня [(305)].
4. Земля [(306)], вода, огонь, воздух, эфир, манас, буддхи, принцип личности (аханкара) — вот моя восьмерично разделённая природа (пракрити).
5. Низшая она [(307)], но узнай отличную от неё, мою Высшую Природу, Душу Живую, о мощный; ею держится [(308)] этот преходящий мир [(309)].
6. Все существа — её лона [(310)], постигни это. Я всего мира начало, а также конец (пралая).
7. Выше меня нет ничего, Дхананджая, на меня всё это нанизано, как жемчужины на нить [(311)].
8. Я вкус в воде [(312)], о Каунтея, я блеск в луне и солнце, я животворящее Слово (Пранава) [(313)] во всех Ведах, звук в пространстве, человечность в людях [(314)];
9. Чистый запах [(315)] в земле; я блеск в огне [(316)], жизнь [(317)] во всех существах; я подвиг подвижников.
10. Знай меня, Партха, как вечное семя [(318)] всех существ; я мудрость мудрых, я великолепие великолепных;
11. Я сила сильных [(319)], свободных от вожделений и страсти; я в существах желание [(320)], не противоречащее закону, о бык среди Бхарат.
12. Состояния [(321)] саттва, раджас и тамас, знай, что они от меня (происходят); ибо не я в них, а они во мне [(322)].
13. Этими тремя состояниями весь этот (преходящий) мир, введённый в заблуждение, не познаёт меня, пребывающего над ними, непреходящего.
14. Ибо божественна эта, состоящая из гун (качеств) моя труднопреодолимая майя; те же, которые обращаются ко мне, преодолевают эту майю [(323)].
15. Безумные, творящие зло, ничтожнейшие люди не обращаются [(324)] ко мне; лишённые моей майей знания, они полагаются на природу асуров (демонов).
16. Четыре рода праведных людей почитают меня, Арджуна: страдающие [(325)], стремящиеся к знанию, стремящиеся к обладанию [(326)] и мудрые, о бык среди людей.

17. Из них мудрый выделяется как постоянно преданный, чтущий Единого; дорог я мудрому чрезвычайно, и он дорог мне.
18. Все они высоко достигшие, но мудрый подобен мне, считаю я, ибо он, преданный духом, достигает меня, непревосходимого Пути.
19. После многих рождений мудрый достигает меня: «Васудэва [326а] есть всё», — говорит трудно находимый махатма.
20. Те же, чьё знание увлечено различными вожделениями, обращаются к иным богам, соблюдая различные обеты, понуждаемые собственной природой.
21. Какие бы образы ни стремился почитать с верой поклонник, его непоколебимую веру я даю ему [327].
22. Он, утверждённый этой верой, стремится к его (образа) благосклонности [328]; от него получает желаемое благо, но даётся оно мной.
23. Но преходящим бывает этот плод их, маломудрых: к богам идут приносящие жертву богам, но мои бхакты идут ко мне [329].
24. Меня, непроявленного, достигшим проявления считают неразумные, не ведая моего запредельного, непреходящего, непревосходимого Бытия [330].
25. Я не для всех постижим [331], облечённый в йогамайю (иллюзию природы); этот заблуждающийся мир не познаёт меня, нерождённого, непреходящего.
26. Я знаю бывшие существа, настоящие и будущие, Арджуна; меня же [332] не знает никто.
27. Заблуждением двойственности, возникшим из отвращения и влечения, о Бхарата, все существа (в этом) мире идут к ослеплению, о подвижник.
28. Но праведные люди, чей грех уничтожен, освобождённые от заблуждения и двойственности, почитают меня, твёрдые в обетах.
29. Те, кто, ища убежища у меня, стремятся к освобождению от старости и смерти, познают полностью Брахмо, высшего Атмана и всю Карму.
30. Те, которые знают меня как Высшее Бытие [333], Высочайшего Бога, Высочайшую Жертву, в час ухода познают меня, преданные духом.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) седьмая глава,
именуемая
ЙОГА ПОЗНАНИЯ И РАСПОЗНАВАНИЯ





Глава VIII

Арджуна сказал:

1. Что есть Брахмо? Кто Высший Атман, что такое Карма, о Пурушоттама? Что называется Высшим Бытием, кого именуют Высшим Богом? [334]
2. Что такое Высшая Жертва и как она (может быть) в этом теле, Мадхусудана? И в час ухода как ты познаёшься преданным духом?

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть Высшее Непреходящее [335]; Самосущее есть Высший Атман; Кармой [336] именуется причина возникновения и исчезновения существ.
4. Высшее Бытие [337] — в преходящем быванье; Пуруша — Высший Бог; Высшая Жертва [337a] — Я в этом теле, о лучший из воплощённых.
5. Кто в час ухода, освобождаясь от тела, меня вспоминая, отходит, тот идёт в моё Бытие, в этом нет сомненья;
6. Ибо кто какую сущность [338] вспоминает, покидая при кончине тело, к той сущности он и идёт, Каунтея; всегда превращаясь в эту сущность.
7. Поэтому во все времена вспоминай обо мне и сражайся; устремив сердце и разум ко мне, ты придёшь ко мне без сомненья.
8. Сознанием [339] отдавшийся упражнениям йоги, не отвлекающийся ни на что другое приходит к Высочайшему Божественному Духу (Пуруше), о Партха, размышляющий (о нём).
9. Мудрого, древнего [340], кормчего, наименьше-наименьшего [341] творца вселенной, невообразимого по форме, солнцецветного, потустороннего тьме кто вспоминает
10. В час ухода непоколебимым сердцем, приобщённый благоговению и силе йоги, между бровей [342] направив полностью прану (жизненный ток), тот достигает Высочайшего Божественного Духа (Пуруши).
11. То, что знатоки Вед именуют Акшарам (непреходящее), к чему стремятся подвижники, освобождённые от страсти, ища чего, странствуют брахмачарьи, то слово [343] (пада) вкратце я возвещу тебе.
12. Закрыв все врата, манас заключив в сердце [344], в голове удерживая прану, достигнув твёрдости в йоге [345],
13. «АУМ», что значит Единое, Непреходящее (Акшарам) Брахмо произнося, вспоминая меня, кто уходит, покидая тело, тот идёт Высочайшим Путём.
14. Не помышляя о другом, непрерывно кто всегда вспоминает меня, для такого постоянно преданного йогина я легко достижим, Партха.
15. Пришедшие ко мне махатмы, достигшие полного совершенства, не получают нового рождения в бедственной преходящей обители.

16. Миры [346] до мира Брамы подлежат возвращению [347], Арджуна, но достигшие меня, о Каунтея, не подлежат вновь рождению.
17. Те, кто знает день Брамы, ограниченный тысячью юг, и ночь, ограниченную тысячью юг, те люди познали день и ночь [348].
18. От Непроявленного возникает проявление при наступлении дня; при наступлении ночи исчезает в том, что именуется Непроявленным.
19. Это множество существ, повторно бывая, помимо воли [349], исчезает при наступлении ночи, Партха, и возникает при наступлении дня.
20. За пределами же [350] этого непроявленного есть иное Бытие — Вечное Непроявленное, которое не погибает при гибели всех существ.
21. Непроявленным, Непреходящим, его называют Высшим Путём; достигнув его, не возвращаются: это Моя Высочайшая Обитель.
22. Он, Высочайший Пуруша, о Партха, достижим безраздельным почитанием (бхакти); в нём пребывают все существа; им распростёрта вселенная.
23. В какое время, отходя, к невозвращенью и в какое к возврату идут йогины, это время я возвещу (тебе), лучший Бхарата. [351]
24. Огонь, свет, день, светлая половина месяца, шестимесячье движения (солнца) на север — отходя (при них) люди, знающие Брахмо, идут к Брахмо [352].
25. Дым, ночь, тёмная половина месяца, шестимесячье движения (солнца) на юг, здесь получив лунный свет, йогин возвращается.
26. Светлый и тёмный, эти два пути (подвижного) мира считаются постоянными; по одному из них идут без возврата, по другому снова возвращаются.
27. Зная эти пути, о Партха, йогины никогда не заблуждаются; поэтому во всякое время будь предан йоге, Арджуна.
28. В Ведах, в жертвах, в подвигах, также в дарах указуемый чистый плод тот йогин, всё это познав, превосходит и вступает в изначальную, высшую Обитель.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) восьмая глава,
именуемая
ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО



Глава IX [353]

Шри-Бхагаван сказал:

1. Я возвещу тебе это наитайнейшее знание [354] и осуществление знания, о безупречный, познав которое, ты от неблагого освободишься.
2. Царственная наука, царственная тайна, это — высочайший очиститель; наглядная, достижимая, закономерная, легко выполнимая, непреходящая.
3. Люди, не верующие [355] в этот закон, о подвижник, не достигнув меня, возвращаются путями смерти и самсары.
4. Мной в непроявленном виде [356] распростёрт весь (подвижный) мир, во мне пребывают все существа, но я не пребываю в них.
5. Но и не пребывают во мне существа, виждь мою владычную йогу [357]; носитель существ, но не пребывающий в существах, я сам производитель существ.
6. Как всепроникающий великий Ветер всегда пребывает в пространстве [358], так все существа пребывают во мне; это постигни.
7. Все существа, Каунтея, входят в мою природу в конце кальпы; снова в начале кальпы я их произвожу.
8. Пребывая вне собственной природы (пракрити) [359], я произвожу [360] снова и снова всё это множество существ, помимо (их) воли [361], по воле природы.
9. И не связывают меня эти действия, Дхананджая, пребывающего безучастным, не привязанного к этим действиям.
10. Под моим наблюдением природа производит подвижное и неподвижное, по этой причине, Каунтея, вращается (преходящий) мир [362].
11. Безумные презирают меня, принимающего человеческий образ, не ведая моей Высшей Сути, Великого Владыки существ.
12. Тщетны надежды, тщетны дела, тщетно знание неразумных, предавшихся бесовской (ракшасной), демонической (асурической), заблудшей природе [363],
13. А махатмы, о Партха, прибегая к божественной природе, почитают нераздельной мыслью меня, познав Непреходящее Начало существ.

14. Постоянно прославляя меня, подвизающиеся, твёрдые в обетах, поклоняясь мне, о Партха, чтят (меня) благоговейно постоянно преданные.
15. Иные также, жертвуя жертвой мудрости [364], почитают меня как Единого [365], как многочастно-разделенного, вездесущего.
16. Я обряд жертвоприношения [366], я жертва, я возлияние предкам, я корни, я мантра, я очищенное масло, я огонь, я возношенье.
17. Я Отец этого (преходящего) мира, Мать, Творец, Предок, предмет знания, очиститель, слог АУМ, Риг, Сама, также Яджур [367],
18. Путь, Супруг, Владыка, Свидетель, Обитель, Покров, Друг, Возникновенье, Исчезновенье, Опора, Сокровище, Непреходящее Семя;
19. Я пламенею, я задерживаю и посылаю дождь, я бессмертие, а также смерть, я Бытие и Небытие [368], Арджуна.
20. Знатоки трёх (Вед), пьющие сому, очищенные от грехов, принося жертвы, просят у меня небесного пути; достигнув чистого мира владыки богов, они вкушают дивные божественные наслаждения.
21. Насладясь этим обширным райским миром, исчерпав заслуги [369], они попадают в мир смертных; так, следуя тройственному закону (Вед), желая желаний, они получают восхождение и нисхождение.
22. Тех же людей, постоянно преданных, которые, не думая о другом, чтят меня, я ввожу в покой йоги.
23. Те же, которые, поклоняясь другим богам, жертвуют полные веры, те также, о Каунтея, жертвуют мне, хотя и не по древнему закону.
24. Ибо я вкуситель и владыка всех жертв, но меня они поистине не познают и потому отпадают [370].
25. Идут к богам служащие богам; идут к предкам служащие предкам, к духам (бхута) идут жертвующие духам, жертвующие мне идут ко мне.
26. Лист, цветок, плод, воду кто мне с благоговением приносит, это принесённое с благоговением я принимаю от смиренного духом.
27. Что бы ты ни делал, что бы ты ни вкушал, что бы ты ни приносил в жертву, что бы ты ни давал, какой бы подвиг ни совершал, Каунтея, совершай это, как приношение мне.
28. Так ты освободишься от хороших и дурных плодов, от уз кармы; приобщаясь йоге отречения, освобождённый, ты приблизишься ко мне.
29. Я одинаков ко всем существам, нет для меня ни ненавистного, ни дорогого; те же бхакты, которые поклоняются мне, они во мне, и я в них.
30. Даже если очень дурно поступающий поклоняется мне, не поклоняясь иному, его можно считать праведным, ибо он решил правильно.
31. Скоро он станет праведником и войдёт в вечный покой. О Каунтея, познай, поклоняющийся мне не погибнет.
32. Ибо ищущие крова у меня, Партха, хотя б они были и дурного рождения: женщины, вайшьи, даже шудры идут высочайшим путем.
33. Тем более чистые брамины [371], благочестивые, царственные риши; вступив в этот непостоянный, безрадостный мир, поклоняйся мне.

34. Размышляй обо мне, почитай меня, жертвуй мне, совершай поклонение мне; так ты придёшь ко мне, предавшись мне, (поставив) меня высшей Целью.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) девятая глава,
именуемая
Й О Г А Ц А Р С Т В Е Н Н О Г О З Н А Н И Я И Ц А Р С Т В Е Н Н О Й Т А Й Н Ы





Глава X

Шри-Бхагаван сказал:

1. Итак, снова, о долгорукий, внемли моему высочайшему слову, которое я возвещу тебе, любимому, желая блага.
2. Моего происхождения не знают ни множество богов, ни великие риши, ибо я Начало всех богов и великих ришей.
3. Кто знает меня, нерождённого, безначального, великого владыку мира, не заблуждающийся среди смертных, (тот) освобождается от всех грехов.
4. Разум, познание, отсутствие заблуждения, терпенье, правдивость, самообладание, умиротворённость, радость, страдание, возникновение и разрушение, страх и бесстрашие,
5. Кротость, уравновешенность, удовлетворённость, подвижничество, щедрость, честь и бесчестие — таковы разнообразные состояния существ, от меня (происходящие).
6. Семь великих, древних риши, также четыре (372)Ману рождены от моей сути умом (373); их мир — эти существа (374).
7. Кто поистине знает эти мои проявленья (375) и йогу, тот приобщается непоколебимой йоге, в этом нет сомнений.
8. Я Начало вселенной, от меня происходит всё; постигая это, меня почитают озарённые, преисполненные любовью (376).
9. Размышляя обо мне, предав мне жизнь (377), они научают друг друга, постоянно обо мне беседуют, ублажаются и радуются.
10. Им, постоянно преданным, преклоняющимся, в силу любви, я дарую то приобщение мудрости (буддхи-йога), посредством которого они достигают меня.
11. Ради сострадания пребывая в их собственной сути (378), я уничтожаю их рождённую от незнанья тьму сияющим светильником мудрости.

Арджуна сказал:

12. Ты Высшее Брахмо, высший Кров (379), высший Очиститель; вечным Божественным Духом, изначальным Богом, нерождённым, высочайшим господом (380)
13. Именуют тебя все риши (381), также божественный риши Нарада, Асита, Дэвала, Вьяса; ты сам то же говоришь мне.
14. Праведным я полагаю всё то, что ты сказал мне, Кешава, но твоего проявленья, Владыка, не знают ни боги, ни данавы (382).
15. Сам ты знаешь себя через себя, о Пурушоттама; начало существ, господь всех существ, бог богов, владыка мира!

16. Соблаговоли сказать исчерпывающе — ибо дивно твоё силопроявление (вибхути) — какими силопроявлениями, преисполнив эти миры, ты пребываешь [383].
17. Как познаю тебя, о йогин [384], всегда размышляя о тебе [385]; в каких, каких образах (бхава), владыка, мыслим ты для меня?
18. Подробно твою йогу и силопроявление, Джанардана [386], снова поведай; нет для меня насыщения в амрите внимания (тебе).

Шри-Бхагаван сказал:

19. Да будет! Я поведаю тебе — ибо дивны мои силопроявления — важнейшее, о лучший Куру, ибо нет конца моему силопроявленью.
20. Я сам, о Гудакеша, стою в сердце [387] всех существ; я начало, середина, конец существ.
21. Из Адитьев [388] я Вишну; из светил я лучезарное Солнце; из Марут [389] я Маричи [390]; среди созвездий [391] я Луна.
22. Из Вед я Самаведа [392]; из богов я Васава [393] (Индра); из чувств я манас [394]; в существах я — сознание [394 а];
23. Из Рудров [395] я Шанкара [396]; из якша-ракшасов я (Кубера) Владыка Сокровищ [397]; из Васу [398] я Павака; из гор я Меру [399].
24. Из домашних жрецов знай меня, о Партха, как главного Брихаспати [400]; из полководцев я Сканда [401]; из водовместилищ я Океан.
25. Из великих риши я Бхригу [402]; из слов я Единое Бесконечное [403]; из жертвоприношений я жертва шёпота мантры [404]; из устойчивых я Хималая [405];
26. Из деревьев я ашваттха [406]; из дэвариши я Нарада [407]; из гандхарвов я Читраратха [408]; из блаженных я муни Капила [409];
27. Из коней знай меня, как Уччайшраву [410], возникшего из амриты; из царственных слонов я Айравата [411]; из мужей я царь витязей;
28. Из оружий я Ваджра [412]; из коров я Камадук [413]; из порождающих я Кандарпа [414]; из змиев я Васуки [415];
29. Из нагов я Ананта [416]; из обитателей вод я Варуна [417]; из предков я Арьяман [418]; из вожатых я Яма [419].
30. Из дайтьев я Прахлада [420]; из счётчиков я Время; из зверей я царь зверей [421]; из птиц я Вайнатея [422];
31. Из очистителей [423] я Ветер; из носящих оружье я Рама [424]; из рыб я Макара [425]; из потоков я Джахнави [426];
32. Я начало, конец, а также середина творений, Арджуна; из наук я есмь учение о Высшем Атмане; я речь одарённых словом [427].
33. Из букв я «А»; из сочетаний я двойца [428]; я нескончаемое время, творец всюдуликий.
34. Я всеуносящая смерть; я возникновение долженствующего возникнуть; в женщинах [429] я слава, красота, речь, память, рассудительность, стойкость, стыдливость.
35. Брихатсаман [430] из гимнов; из размеров я гаятри [431]; из месяцев я Маргаширша [432]; из времён года я время цветенья;
36. Из обманывающих я игральные кости [433]; я великолепие великолепных; я победа, я решимость, я правда правдивых.

37. Из рода Вришни [434] я Васудэва; из пандавов — Дхананджая [435]; из муни я Вьяса [436]; из певцов я Ушана-певец [437].
38. Я скипетр правителей; я государственность стремящихся к победе; я безмолвие тайн; я знание познающих.
39. То, что во всех существах есть семя, это — я, о Арджуна: и нет существа, подвижного или неподвижного, которое было бы лишено меня.
40. Нет конца моим божественным проявленьям, о подвижник; так вкратце сказано мной о разнообразных силопроявлениях.
41. Всё, что мощно, истинно, прекрасно, крепко, это всё, постигни, возникло из частицы моего великолепия.
42. Но к чему тебе эти многие знания, Арджуна? Установив этот целокупный (преходящий) мир одной частицей [438] (себя самого), я пребываю.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) десятая глава,
именуемая
Й О Г А   С И Л О П Р О Я В Л Е Н И Я





Глава XI

Арджуна сказал:

1. Из благоволения ко мне слово о высочайшей тайне (439), познаваемой как Высочайший Атман, поведано тобой, им рассеяно моё заблуждение.
2. Ибо я в подробности слышал от тебя о возникновении и исчезновении (440) существ и о твоём, о лотосоокий, непреходящем величии.
3. Таким, каким ты сейчас себя (описал), о великий господь, вожделею зреть твой владычный образ, о Высочайший Дух (Пурушоттама).
4. Если ты полагаешь, что я в состоянии его созерцать, о повелитель, владыка йоги, то яви мне себя, непреходящего.

Шри-Бхагаван сказал:

5. Виждь, Партха, эти мои формы стократные, тысячекратные, разнообразные, божественные, многоцветные, разнообразные статью.
6. Виждь Адитьев, Васавов, Рудров (441), Ашвин (442), Марутов; виждь многое ранее невиданное, чудесное, о Бхарата.
7. Виждь целокупно-стоящий здесь теперь весь (преходящий) мир с подвижным и неподвижным в моём теле, Гудакеша, и иное, что (ещё) хочешь видеть.
8. Но ты не можешь видеть меня этими твоими глазами; божественные очи (443) дарую тебе, виждь мою владычную йогу.

Санджая сказал:

9. Это сказав, о раджа, великий владыка йоги, Хари (444), явил Партхе всевышний, владычный образ,
10. С многочисленными устами, очами, многочисленными чудесными явлениями, многочисленными божественными убранствами, многочисленным божественным воздетым оружием,
11. Облаченный в божественные венцы и одежды, умащенный божественными мастями, всечудесный, пламенеющий, бесконечный, вездесущий (445), всюдуликий.
12. Если бы в небе разом возникли светы тысячи солнц, эти светы походили бы на сияние того махатмы.
13. Там в теле бога богов увидел тогда Пандава цельнокупно пребывающий весь мир, многократно разделенный.
14. Тогда, проникнутый изумлением, с вздыбившимися волосами, Дхананджая воззвал к богу, преклонив главу, сложив руки.

Арджуна сказал:

15. Вижу богов в твоём теле, о боже, также множество разных существ, владыку Браму, сидящего на лотосе-престоле, всех риши и божественных змиев.

16. Вижу тебя с многочисленными руками, чревами, устами, глазами, везде бесконечно многообразного; ни начала твоего, ни середины, ни конца также не вижу, о владыка всеобразный [(446)].
17. Венчанного, со скипетром и диском [(447)], преисполненного блеском, пламенеющего во все стороны, вижу тебя, труднозримого, везде пламенеющего огнями, (стрелами) молний, неизмеримого.
18. Тебя подобает ведать, как высочайшее Непреходящее [(448)]; ты высочайший кров вселенной, ты непреходящий, хранитель вечной дхармы, ты неизменный Дух (Пуруша), так мыслю я.
19. Без начала, середины, конца, бесконечно мощного, с бесчисленными руками [(449)], лунно-солнцеокого вижу тебя с устами, пламенеющими жертвенным огнём, блеском своим озаряющего эту вселенную.
20. Ибо то, что между небом и землёй, преисполнено тобою одним, также и все стороны (света); узрев этот твой чудесный, ужасающий образ, тройственный мир [(450)] трепещет, о махатма!
21. В тебя вступают [(451)] эти сонмы богов; другие, трепеща, славословят, сложив руки; восклицая: «Свасти!» — великие риши и сонмы совершенных [(452)] воспевают тебя великолепными песнопениями.
22. Рудры, Адитьи, Васавы, Садхьи [(453)], Вишвы, Ашвины, Маруты, Ушмапы [(454)], сонмы гандхарвов, якшей, асуров, сиддхов взирают на тебя в восторге.
23. Образ твой великий с многочисленными зевами и очами, о мощнорукий, с многочисленными руками, бёдрами, ступнями, с многочисленными туловищами, с многочисленными выступающими клыками, миры узрев, трепещут, также и я;
24. Касающегося небес, сияющего, многоцветного, с разверстыми зевами, с огромными пламенеющими глазами, увидя тебя, трепещет до глубин (моя) душа, я не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну.
25. Выступающие клыки твои и зевы увидав, подобные пламени (всеуничтожающего) времени [(455)], я не узнаю сторон, не нахожу спасения; умилосердись, о владыка богов, прибежище мира [(456)].
26. Эти все сыновья Дхритараштры вместе со множеством властителей земли, Бхишма, Дрона, также тот сын возничего [(457)] вместе с моими представителями войск
27. Вступают поспешно в твои зевы с торчащими клыками, наводящими ужас, некоторые, повиснув между зубов, виднеются с размозженными головами.
28. Как рек многочисленные водные потоки спешат [(458)], стремятся, направляясь к океану, так и эти витязи человеческого мира вступают в твои пламенеющие зевы,
29. Как мотыльки попадают в горящее пламя, гибелью завершая стремленье, так на гибель вступают миры в твои зевы, завершая стремленье.
30. Отовсюду ты облизываешь миры, их целиком поглощая пламенными устами; наполнив сиянием весь (преходящий) мир, твой ужасный жар его накаляет, о Вишну.
31. Поведай мне, кто ты, ужаснообразный, поклонение тебе, о высший из богов, смилуйся, познать стремлюсь тебя, изначального, ибо я не постигаю твоих проявлений [(459)].

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я есмь время [460] (Кала), возрастая, я причиняю разрушение миру; для уничтожения миров я здесь продвигаюсь; помимо тебя [461] все они не будут (жить), те воины, которые стоят друг против друга в обеих ратях.
33. Поэтому восстань, достигай славы, победи врагов, насладись благоденствующим царством, ибо мною раньше они были поражены, будь лишь орудием, как воин, стоящий слева [462].
34. И Дрону, и Бхишму, и Джаядратху, и Карну, а также других богатырей, мною убитых, ты рази не колеблясь, сражайся, победи в борьбе соперников!

Санджая сказал:

35. Услыхав эту речь Кешавы, сложив руки, трепеща, венценосец, совершив поклоненье, снова так сказал Кришне, заикаясь, боясь, трепеща, преклоняясь.

Арджуна сказал:

36. Достойно, о Хришикеша, о твоей славе радуется (преходящий) мир и ликует; ракшасы в страхе разбегаются по сторонам, и все сонмы блаженных преклоняются.
37. Как же им не славить тебя, о махатма, более великий, чем Брама, первотворец, бесконечный, владыка богов, миродержец, вечное Бытие и Небытие, которое есть запредельное То.
38. Ты изначальный бог, Пуруша, Древний; ты высочайшее прибежище [463] мира, ты познающий и познаваемое, высочайшая обитель, тобой распростёрта вселенная, о бесконечнообразный.
39. Ты Ваю [464], Яма, Агни, Варуна, Луна, Владыка существ и Предок [465]; слава тебе да будет тысячекратная, и снова и больше слава и слава тебе.
40. Слава тебе с востока и с запада [466], слава тебе отовсюду; ты всё; бесконечна твоя мощь, неизмеримо движенье [467], ты всё проникаешь [468], ибо сам ты Всё.
41. Считая за друга, если я дерзновенно говорил: «Эй, Кришна, эй, Ядава, эй, товарищ», — не зная этого твоего [469] величия, вследствие беспечности или (дружеского) влечения,
42. Или ради шутки ты не был почтен при прогулке, при лежании, сидении, вкушении пищи, наедине, о Ачьюта (Бессмертный), и даже при свидетелях, это прости мне, о неизмеримый.
43. Ты Отец мира подвижного и неподвижного, ты его учителя почтенней [470]; подобного тебе нет и превосходящего тебя нет никого иного в трёх мирах, о непревосходимо мощный.
44. Поэтому поклоняюсь, простираю тело, умоляю тебя, владыка достохвальный; как отец к сыну; как друг к другу, как возлюбленный [471] к возлюбленной, о боже, соблаговоли быть терпеливым (ко мне).
45. Невиданное раньше узрев, я возрадовался; от страха трепещет моё сердце (манас); тот яви мне, боже, образ, смилуйся, владыка богов, миродержец.
46. Венчанного, со скипетром, с диском в руке, таким я хочу лицезреть тебя, в том образе четырёхруком [472] будь, о тысячерукий, всеобразный.

Шри-Бхагаван сказал:

47. По милости моей, Арджуна, тобой был созерцаем этот мой высший образ (в силу) моей йоги, преисполненный славы, всеобщий, бесконечный, изначальный, в котором, помимо тебя, никто не созерцал меня,
48. Ни посредством Вед, ни посредством жертв, ни посредством изучения [473], ни посредством обрядов, ни посредством суровых подвигов в этом образе (не) возможно созерцать меня в мире человеческом (кому-либо), помимо тебя, о витязь среди куру!
49. Не скорби, не теряй рассудка, лицезрев тот мой ужасающий образ; отогнав страх, с успокоенным сердцем снова созерцай этот (другой) мой образ.

Санджая сказал:

50. Так сказав Арджуне, Васудэва явил снова свой образ; махатма успокоил его (Арджуны) страх, явясь снова в своём кротком образе.

Арджуна сказал:

51. Увидев этот человеческий образ твой кроткий, о Джанардана, теперь я снова прихожу в себя, в своё сознание и в своё естество.

Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты увидал тот мой образ, который трудно созерцать; даже боги постоянно жаждут созерцать тот образ,
53. Ни через Веды, ни через подвиги, ни через дары, ни через жертвоприношения нельзя таким созерцать меня, каким ты созерцал меня.
54. Но нераздельным благоговением (бхакти) можно меня таким, о Арджуна, познавать, созерцать и воистину достигнуть, о подвижник!
55. Кто совершает моё дело, (ставит) меня высшей (целью), предан мне, отрешён от привязанностей, не враждебен ко всем существам, тот идёт ко мне, Пандава.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) одиннадцатая глава,
именуемая
ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ [474]





Глава XII

Арджуна сказал:

1. Те, которые так постоянно преданы, твои поклонники тебя почитают, также которые Непреходящее, Непроявленное чтут, из них кто более сведущ в йоге?

Шри-Бхагаван сказал:

2. В меня погрузивших сердце, которые, постоянно преданные, меня почитают, преисполненные глубочайшей веры, тех я считаю наиболее преданными.
3. Но те, которые Непреходящее, Неизреченное, Непроявленное почитают, Вездесущее, Непредставимое, Пребывающее на вершине (475), Непоколебимое, Прочное,
4. Укротившие все чувства, всегда с уравновешенным разумом (476), те также достигают меня, радуясь благу всех существ.
5. Чрезмерен труд (477) их, преданных сознанием Непроявленному, ибо пути Непроявленного трудно достигнуть воплощённому.
6. Тех же, кто ото всех действий во мне отрешился, (поставив) меня высшей (целью) и нераздельной йогой, размышляя обо мне, почитают (меня),
7. Тех, погруженных в меня сознанием, скоро я становлюсь спасителем от океана самсары и смерти, о Партха.
8. Углуби в меня своё сердце (манас), погрузи свой ум в меня, так ты затем (478) будешь пребывать во мне и таким образом выше (самсары), в этом нет сомненья.
9. Но если ты не можешь стойко погрузить в меня мысли, то старайся достичь меня усилием (йогой) упражнения, Дхананджая.
10. Если и на упражнения ты не способен, то совершай дела меня ради; совершая действия ради меня (479), ты достигнешь совершенства.
11. Но если и действовать ты не способен, то, предавшись единению со мною (480), осуществляй прилежно отречение от плодов всех действий.
12. Ибо знание лучше упражнения, размышленье (дхьяна) лучше знания, отречение от плодов действий лучше размышления; от отречения непосредственно происходит мир.
13. Без ненависти к существам, милосердный, сострадательный, без собственности, без самости (нирахамкара), равный в горе и радости, терпеливый,
14. Удовлетворённый, постоянный в единении, самоуглублённый, твёрдый в решеньях, вручивший мне сердце (манас) и разум (буддхи), кто предан мне, тот дорог мне.
15. От кого мир не отвращается (481) и кто не отвращается от мира, кто свободен от радости, нетерпения, страха, волнения, тот дорог мне.

16. Неотвлекающийся, чистый, решительный, хладнокровный, непричастный унынию, покинувший всякие начинания, кто предан мне, тот дорог мне.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет, покинувший хорошее и нехорошее, благоговейный, тот дорог мне.
18. Равный к недругу и другу, равнодушный к почести и презрению, равнодушный к холоду, жару, приятному и неприятному, свободный от привязанностей,
19. Равнодушный к порицанию и восхвалению, молчаливый, удовлетворённый, что бы ни случилось, бездомный, стойкий в помыслах, благоговейный, он друг мне.
20. Те, кто эту бессмертную дхарму, которая (здесь) изложена, чтят, преисполненные веры, имеющие меня высшей (целью), благоговейные, те мне очень дороги.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) двенадцатая глава,
именуемая
Й О Г А Б Х А К Т И [482]



ओं ओं ओं

Глава XIII [483]

Арджуна сказал:

1a. Пракрити и Пурушу, поле и познавшего поле, это я хочу познать, знание и предмет знания, Кешава. [484]

Шри-Бхагаван сказал:

1. Это тело, Каунтея, именуется полем; того, кто его познает, сведущие именуют: познавший поле [485].
2. Знай меня как познавшего поле во всех полях, Бхарата; знание поля [486] и познавшего поле это — мудрость, я считаю.
3. Это поле, каково оно, какого рода, каковы его изменения, откуда оно [487], кто Он, какова его мощь [488] это услышь от меня в общем.
4. Ришами (это) многократно воспето в различных гимнах, особенно обстоятельно в доказательных стихах Брахмасутры [489].
5. Великие элементы, принцип личности, разум и одиннадцать (органов) чувств (индрий), непроявленная [489a] (природа) и пять пастбищ чувств [490];
6. Влечение, отвращение, приятное и неприятное, сочетания [491], сознание, крепость — вот поле с (его) изменениями вкратце перечислено.
7. Смирение, честность, невреждение, терпение, искренность, почитание учителя, чистота, стойкость, самообладание,
8. Отвращение от предметов чувств, отсутствие себялюбия, понимание страдания рождения [492], смерти, старости, болезни,
9. Отрешенность, отсутствие привязанности к сыну, жене, дому и прочему, постоянная уравновешенность мысли в желанных и нежеланных событиях,
10. Неизменное почитание меня безраздельной преданностью (йогой), пребывание в уединённом месте, отсутствие удовольствия в обществе людей,
11. Постоянство в познании [493] Высшего Атмана, постижение цели истинного знания — это называется знаньем, всё остальное — неведенье.

12. Что подлежит познанию, это я тебе сообщу; познав это, достигают бессмертия; безначально [494] высшее Брахмо; оно определяется ни как Сущее, ни как Не-сущее.
13. Оно имеет везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица, везде уши; охватывая всё, оно пребывает в мире [495].
14. Сверкая качествами всех чувств [496], лишённое всех чувств, непривязанное, однако поддерживающее всё бескачественное и наслаждающееся качествами;
15. Вне и внутри всех существ, подвижное и неподвижное, Оно не познаваемо вследствие тонкости; оно далеко и близко.
16. Не распределённое в существах, Оно пребывает как бы распределённым; его следует знать как носителя всех существ, пожирателя и производителя.
17. Оно — свет светов, Оно именуется потусторонним тьме; знанием, целью познавания [497], достигаемое познанием; Оно пребывает [498] в сердце всякого.
18. Так вкратце объяснено поле, знание и предмет знания; мой бхакта, постигнув это, вступает [499] в моё бытие,
19. А Пракрити и Пуруша, знай, оба безначальны [500]; изменения же и качества, знай, происходят от Пракрити.
20. Пракрити именуется причиной [501] цели, основания и деятельности; Пуруша именуется причиной вкушения приятного и неприятного,
21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается качествами (гунами), рождёнными Пракрити; его привязанность к качествам — причина рождений в хороших и дурных лонах [502].
22. Созерцающий, соглашающийся [503], носитель, наслаждающийся, великий господь (Махешвара), высший Атман — так именуется в этом теле Высочайший Дух (Пуруша).
23. Кто знает Пурушу и Пракрити вместе с качествами (гунами), хотя он и продолжает существовать, он больше не возрождается.
24. Некоторые посредством сосредоточенья созерцают сами в себе Атмана, другие через усилие мысли (санкхья-йогу), а иные через усилия действия (карма-йогу).
25. Некоторые же, не зная этого, слушая других, почитают (Атмана); даже они превозмогают смерть, преданные Шрути (вероучению) [504].
26. Где бы ни зарождалось какое-либо существо, неподвижное или подвижное, знай, это происходит от соединения [505] поля с познающим поле, о бык среди Бхарат.
27. Кто видит величайшего господа, равно пребывающего во всех существах, непреходящего в преходящем, тот (воистину) видит.
28. Равно прозревая везде равно пребывающего господа, он не вредит сам себе [506] и так идёт высочайшим Путём.
29. Ибо, кто видит, что все действия выполняются Пракрити и что Атман бездеятелен, тот (воистину) видит [507];
30. Когда он прозревает, что бытие [508] отдельных существ пребывает в Едином, от него происходит, тогда он приходит к Брахмо.
31. Безначальный, бескачественный, высший Атман, непреходящий, пребывая в теле, о Каунтея, не действует и не пятнается.
32. Как всепроникающее пространство (акаша) не загрязняется вследствие (своей) тонкости, так и Атман, пребывающий в каждом теле, не загрязняется.

33. Как единое Солнце озаряет весь этот мир, так и Владыка Поля озаряет всё Поле, о Бхарата.
34. Те, кто очами мудрости прозревают разницу между полем и Познавшим Поле и освобождение существ от Пракрити, те идут к Высшему.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) тринадцатая глава,
именуемая
ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ МЕЖДУ ПОЛЕМ И ПОЗНАВШИМ ПОЛЕ





Глава XIV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Дальше [509] тебе возвещу знанье, наивысшее из знаний, познав которое, все муни достигали высшего совершенства.
2. Опираясь на это познание, достигнув уподобления мне, они не возрождаются при миропроявлении [510], при мирокончине не исчезают.
3. Моё лоно — Великое Брахмо [511], в него я влагаю семя, так совершается возникновение всех существ, Бхарата.
4. Тела, которые возникают во всех лонах, — великое Брахмо их лоно, я же — дающий семя отец.
5. Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из Пракрити; они связывают, долгорукий, в теле непреходящего воплощённого.
6. Из них саттва ясное, здоровое связывает вследствие (своей) незагрязненности узами счастья и узами познания, о безгрешный.
7. Знай, что раджас по природе страстно, возникает от вожделения и пристрастия; оно связывает воплощённого, о Каунтея, узами действия.
8. Знай, что тамас рождается от неведенья; оно вводит в заблуждение всех воплощённых, связывает беспечностью [512], тупостью, сном, ленью, Бхарата.
9. Саттва привязывает к счастью, раджас — к действиям, о Бхарата, а тамас, окутав знанье, привязывает [513] к беспечности.
10. Когда преодолены раджас и тамас, возникает саттва, о Бхарата; если раджас и саттва — то тамас, если тамас и саттва, тогда — раджас.
11. Когда во всех вратах этого тела возникает свет знания, тогда — должно знать — возрастает саттва.
12. Похоть, деятельность, предприимчивость в делах, беспокойство, вожделение — они порождаются, когда возрастает раджас, о тур-Бхарата.
13. Затемнение, бездеятельность, беспечность и заблуждение — эти порождаются, когда возрастает тамас, о радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы приходит к кончине воплощённый, то он достигает чистых миров, [514] присущих познавшим Высшее.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы; когда же умирают тёмные, они рождаются в лонах заблудших (существ).
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвичным; плод раджаса — страдание; неведенье — плод тамаса.
17. От саттвы возникает познание, от раджаса — вожделенье; беспечность, заблуждение возникают от тамаса, также — неведенье.

18. Пребывающие в саттве идут вверх; посередине стоят страстные [515]; пребывающие в состоянии последней гуны, вниз идут тёмные.
19. Если созерцающий не видит иного делателя, кроме гун, и знает Высшее над гунами, то он вступает в моё бытие.
20. Воплощённый, превзойдя эти три гуны, дающие начало телу [516], освобождённый от рождения, смерти, старости и страдания, вкушает бессмертие.

Арджуна сказал:

21. Каков признак превзошедшего эти три гуны, о владыка? Как он поступает и как он эти гуны превозмогает?

Шри-Бхагаван сказал:

22. Если он озарения, деятельности и даже заблуждения [517], о Пандава, не ненавидит [518], когда они приходят, и не желает их, когда они уходят,
23. Пребывая безучастным; если он не колеблется гунами — «гуны вращаются», — сказав, если он остаётся в стороне и не шевелится [519],
24. Равный в страдании и удовольствии, (если он) остаётся замкнутым в себе, равный к камню, кому земли, золоту, равный к приятному и неприятному, стойкий, равный к порицанию и похвале,
25. В чести и бесчестии равный, равный к дружественной и враждебной стороне, (если он) покидает все начинания, то он именуется преоборовшим гуны.
26. Кто меня почитает непоколебимой преданностью благоговения (бхакти-йога), тот, превзойдя эти гуны, готов стать Брахмо.
27. Ибо я есмь обитель Брахмо [520], бессмертного и непреходящего, вечного Закона (Дхарма) и бесконечного блаженства.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) четырнадцатая глава,
именуемая
ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЁХ ГУН [521]





Глава XV

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, с ветвями вниз, ашваттха [522] считается непреходящим; гимны — его листья, кто его знает, тот знаток Вед [523].
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун; объекты (чувств) — (его) побеги; вниз также тянутся его корни, связующие кармой в мире человеческом.
3. Ни такого его вида здесь не постигнуть, ни конца, ни начала, ни также опоры [524]; этого ашваттхи очень разросшиеся корни крепким мечом непривязанности срезав,
4. Нужно стремиться к тому Пути, вступив на который, больше не возвращаются; я привожу [525] к тому Безначальному Духу, от которого произошло древнее (миро)-проявление.
5. Без гордости и заблуждения, победив грешные привязанности, постоянно (пребывая) в Высшем Атмане, отстранив вожделение, свободные от двойственности, привязанности к приятному и неприятному, шествуют незаблуждающиеся по тому вечному Пути [525a].
6. Там не сияет ни солнце, ни луна, ни огонь [526]; вступив туда, не возвращаются; это — моя высшая Обитель.
7. Лишь частица [526a] меня в мире живых, став вечным дживой (индивидуальной душой), привлекает находящиеся в Пракрити чувства (индрии), (из которых) шестое — манас [527].
8. Когда принимает тело или когда покидает (его) Ишвара [528], захватив их, уносит, как воздух запахи с их местонахождения.
9. Слухом, зрением, осязанием, вкусом, также обонянием и манасом овладев, Он наслаждается предметами чувств.
10. (Его), исходящего, пребывающего, наслаждающегося, окружённого гунами, не видят безумцы; видят очи мудрости.
11. Подвизающиеся йогины также видят его, пребывающего в (их) я [529], а неразумные, несовершенные духом, даже подвизаясь, его не видят.
12. Сияние [530], которое исходит от солнца, озаряя весь (преходящий) мир, также от луны, от огня, знай, это моё сияние.
13. Войдя в землю, я поддерживаю (своей) силой существа; я взращиваю все растения, став вкусоносящим сомой (соком).
14. Став огнём Вайшванарой [531], входящим в тела живых, соединясь с праной и апаной, я перевариваю четвероякую [532] пищу.
15. Я пребываю в сердце каждого; от меня — память, знание и суждение; я то, что познаётся через все Веды; я — творец Веданты, а также я — знаток Вед [533].

16. Два есть Пуруши в мире: преходящий и непреходящий [534]; преходящий во всех существах, непреходящий именуется стоящим на вершине [535].
17. Но Высочайший Пуруша иной, именующийся Запредельным Атманом; обладая тремя мирами, он (их) поддерживает, непреходящий господь.
18. Так как я превосхожу преходящее, а также выше непреходящего, то я в мире и в Веде утверждён, как Пурушоттама [536] (Высочайший Дух).
19. Кто меня, незаблуждающийся, так знает, как Пурушоттаму, тот, знающий всё, почитает меня всем существом, Бхарата.
20. Так сокровеннейшее учение это поведано мной, о безгрешный; постигший его становится мудрым, совершившим (всё), подлежащее совершению, Бхарата [537].

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) пятнадцатая глава,
именуемая
Й О Г А   В Ы С О Ч А Й Ш Е Г О   Д У Х А





Глава XVI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, чистота душевная [538], стойкость в познании и йоге, щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв, прилежание, подвижничество, прямота,
2. Невреждение, праведность, безгневность, отрешённость, умиротворённость, отсутствие коварства, сострадание к существам, отсутствие алчности, мягкость, скромность, постоянство [539],
3. Бодрость, терпеливость, стойкость, чистота, незлобивость, отсутствие самомнения — участь рождённых для божественной жизни, Бхарата.
4. Обман, гордость, самомнение, гневливость, грубость, также неведенье — участь рождённых для (жизни) асуров.
5. Считается, что участь божественная (ведёт) к освобождению, к узам — (участь) асуров; не скорби, ты родился для божественной участи, Пандава.
6. Два рода существ есть в этом мире: божественный и асурический; о божественном сказано подробно, об асурическом внемли, Бхарата.
7. Асурические люди не знают ни действия, ни бездействия [540], у них нет ни чистоты, ни (правильного) поведения, ни правды.
8. Они говорят, что мир (преходящий) без правды [541], без основания [542], без Ишвары; возник не от причин и следствий [542a], а ничем иным, как Камой.
9. Утвердившись в этих взглядах, губящие самих себя [543], малоумные, они рождаются злодеями, губителями (преходящего) мира, вредоносные.
10. Предавшись труднонасытимой похоти, преисполненные лжи, гордости и безумья, в ослеплении избирая ужасные начинания [544], живут (следуя) нечистым обычаям.
11. Предавшись бесчисленным, губительным мыслям, (поставив) высшей (целью) удовлетворение похоти, они думают: «Такова (жизнь)» [545].
12. Связанные сотнями уз надежд, предавшиеся похоти и гневу, они стремятся удовлетворить похоть, накопляя неправедные богатства.
13. «Это достигнуто мной сегодня, исполнения этого желания я (ещё) достигну; это богатство моё, то будет моим в дальнейшем.
14. Этот враг убит мной, других я также убью; я владыка, я наслаждающийся, я достигший, сильный, счастливый.
15. Я богат; кто иной равен мне? Я буду приносить жертвы, буду одарять, буду наслаждаться», — так говорят ослеплённые неведеньем.
16. Блуждая во множестве мыслей, запутавшись в сетях заблуждения, привязанные к усладам похоти, они попадают в нечистую преисподнюю.

17. Превозносящие себя, спесивые, преисполненные корысти, гордости и безумия, они приносят лицемерные жертвы, обманные, не предписанные законом.
18. Предавшись самости, насилию, гордыне, похоти, гневу, они ненавидят меня в своих и чужих телах, строптивые.
19. Их, ненавистников, жестоких, ничтожнейших из людей, я постоянно в самсаре [(546)] ввергаю в нечистые асурические лона.
20. Попав в лона асуров, затемняясь от рождения к рождению, не достигнув меня, о Каунтея, они идут самым низким путём.
21. Трояки врата этой преисподней, губящие человека [(547)]: похоть, гнев и жадность; поэтому нужно отрешиться от этих трёх.
22. Человек, освободившийся от этих трёх врат тьмы, о Каунтея, творит собственное благо и таким образом достигает Высшего Пути.
23. Кто же, отвергнув предписание закона, живёт по (своей) прихоти, тот не достигает ни совершенства, ни счастья, ни Высшего Пути.
24. Поэтому да будет Писание (Шастры) твоим мерилом, устанавливающим, что должно и чего не должно делать. Познав предписание Шастр, ты должен совершать дела.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) шестнадцатая глава,
именуемая
Й О Г А Р А С П О З Н А В А Н И Я М Е Ж Д У
Б О Ж Е С Т В Е Н Н О Й И А С У Р И Ч Е С К О Й У Ч А С Т Ь Ю





Глава XVII

Арджуна сказал:

1. Те, которые, отвергнув предписания закона (Шастр), преисполненные веры, совершают жертвы, тех каково состояние, о Кришна, — саттва, раджас или тамас? (548)

Шри-Бхагаван сказал:

2. Троякой бывает вера воплощённых, рождённая их собственной природой: саттвичная, страстная и тёмная. Об этом внемли (549).
3. Сообразной с сущностью каждого бывает (его) вера, Бхарата; человек образован верой, какова его вера, таков он (550).
4. Саттвичные (люди) приносят жертвы богам, страстные — якша-ракшасам, остальные же, тёмные люди, жертвуют покойникам и множеству бхутов (551).
5. Люди, совершающие ужасное самоистязание, не предписанное законом (552) (Шастрами), преисполненные лицемерия и самости, обуреваемые похотью, страстью, насильничеством,
6. Безумные, они мучат находящиеся в теле стихии и меня, пребывающего в недрах их тел; их решение, знай, от асуров (553).
7. И пища, приятная для всех, бывает троякой, равно как и жертва, аскеза, дары; об этом различии внемли.
8. Пища, повышающая долголетие, крепость, силу, здоровье, бодрость, хорошее самочувствие, сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная — дорога саттвичным (людям).
9. Острая, кислая, солёная, слишком горячая, возбуждающая, сухая, обжигающая пища люба страстным, причиняющая страдание, тяжесть, болезнь.
10. Испорченная (554), безвкусная, вонючая, переночевавшая, оставшаяся (от трапезы), негодная для жертвы пища дорога тёмным.
11. Жертва, приносимая по закону, нежелающими плодов, с сердцем, расположенным так: «должно жертвовать», эта (жертва) саттвична.
12. Но если жертва приносится ради плодов, лицемерно, такая жертва страстна, знай, лучший из Бхарат.
13. Беззаконная жертва, без раздачи пищи, без мантр, без даров (555), без веры рассматривается как тёмная.
14. Почитание богов, дваждырождённых, наставников (556), мудрецов, чистота, прямота, целомудрие, невреждение именуются тапасом тела.
15. Речь, не вызывающая возбуждения, правдивая, приветливая и прилежное изучение писаний именуются тапасом речи.

16. Ясность сердца, кротость, молчаливость, самообладание, чистота жизни называются тапасом сердца (манас).
17. Этот троякий тапас, совершаемый с величайшей верой, людьми, не стремящимися к плодам, преданными, считается саттвичным.
18. Тапас, совершаемый ради славы, гордости, почестей, лицемерно, называется здесь [557] страстным, шатким, нестойким.
19. Тапас, совершаемый с безумными начинаниями, с мучением себя или ради гибели другого, считается тёмным.
20. Дар, даваемый без ожидания воздания, с мыслью: «Нужно давать», в (надлежащем) месте, времени, уважаемому лицу, такой дар считается саттвичным.
21. Если же он даётся ради воздаяния или же имея в виду плоды или неохотно, такой дар считается страстным.
22. Дар, который даётся в ненадлежащем месте и времени недостойному, без уважения, с презрением — считается тёмным.
23. АУМ-ТАТ-САТ — таково по писанию троякое обозначение Брахмо. От него древле возникли Брахманы [558], Веды и жертвы.
24. Поэтому, произнося «АУМ», всегда начинают обряды жертвоприношения, даров и подвигов, согласно предписаньям (Закона), знатоки Брахмо.
25. Произнося «ТАТ», не помышляя о плодах, совершают различные обряды, жертвы и тапас, а также обряды приношения даров, стремящиеся к освобождению.
26. САТ также употребляется (для определения) истинного и благого; достохвальные дела также обозначаются словом САТ, о Партха.
27. Постоянство в жертве, тапасе, даре, также обозначается (словом) САТ, также дела, совершённые Его ради [559].
28. А то, что в жертве, дарах, тапасе совершается без веры, называется «асат», о Партха, это — ничто и после смерти, и здесь.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
(гласит) семнадцатая глава,
именуемая
Й О Г А   Т Р О Я К О Г О   П О Д Р А З Д Е Л Е Н И Я   В Е Р Ы [560]





Глава XVIII

Арджуна сказал:

1. О Хришикеша, хотел бы я знать, долгорукий, подробно сущность отрешения и отречения, губитель Кеши [561].

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставление желанных действий вещие именуют отречением (саньяса); оставление плодов всех действий мудрые называют отрешением [562].
3. Действия следует оставить как зло, говорят некоторые мыслители; другие же (считают), что действия жертвоприношений, даров и аскезы не следует оставлять.
4. Моё решение об этом отрешении выслушай, о лучший из Бхарат, ибо отрешение, о тигр среди людей, считается трёх видов.
5. Действие жертвоприношений, даров и совершения подвигов не следует оставлять, оно должно быть выполнено, ибо жертва, дар и умерщвление плоти — очистители для разумных.
6. Но эти действия подобает совершать, оставив привязанность и плоды; таково, о Партха, моё решительное и окончательное утверждение.
7. От установленных действий [563] не подобает отказываться, такое отрешение — от заблуждения считается тёмным.
8. «Это зло», кто так (мысля) оставляет действие, как страдание, из боязни телесных бедствий, тот, совершив страстное отречение, не получает плодов отречения.
9. «Подлежит выполнению», кто так совершает необходимые действия, Арджуна, отрешась от привязанностей и плодов, отрешенье того саттвично.
10. Отрешённый не ненавидит неприятные действия; не привязывается к приятному, преисполненный саттвой, мудрый, расторгший сомненья.
11. Ибо воплощённый [564] не может окончательно покинуть действия; кто отрешился от плодов действия, тот считается отрешённым.
12. Нежелательный, желательный и смешанный — таков троякий плод действия бывает после смерти для неотрешённого; для отрешённого нет никакого.
13. Пять причин, осуществляющих каждое действие, долгорукий, узнай от меня, они выявляются размышленьем [565] (санкхья):
14. Предмет [566], деятель, разного рода органы, также различные отдельные побуждения, наконец, пятая — божественная воля.
15. Какое бы действие ни предпринимал человек, словом, телом, манасом, праведное или наоборот, причина его (действия) эти пять.
16. Итак, кто, неразумный, считает, что он один действует, тот, худоумный, не видит.

17. Чья же сущность не самостна, чей разум не запятнан, тот, даже убив этих людей [567], не убивает и не связывается.
18. Знание, предмет знания, познающий — троякое побуждение к действию; причина, действие, деятель — тройственная сумма [568] действия.
19. Знание, действие, деятель считаются троякими по (тройственному) различению качеств в перечислении [569] качеств; так слушай об этом.
20. То знание, которое видит во всех существах Единую Сущность, непреходящую, нераздельную в разделённом, знай, саттвично.
21. То знание, которое вследствие разделённости признаёт во всех существах разные отдельные сущности, знай, страстно.
22. То же (знание), которое без основания привязано к единичной цели (карья) (как к всеобщей), не имеющее целью истину, ничтожное, считается тёмным.
23. То действие, которое предписано, лишено привязанности, совершается бесстрастно, без ненависти, нежелающим плодов, называется саттвичным.
24. Действие же, которое совершается желающим (исполнения) вожделения, с себялюбием, а также с большим усилием, считается страстным.
25. Действие, предпринятое вследствие заблуждения, без внимания к последствию, ради гибели, вреда, грубое, считается тёмным.
26. Делатель, свободный от привязанности, несебялюбивый, преисполненный твёрдости и решительности, неизменный при достижении и неудаче, называется саттвичным.
27. Возбудимый, вожделеющий плодов дел, завистливый, себялюбивый, нечистый, подверженный радости и горю, (такой) делатель называется страстным.
28. Непреданный, грубый, упрямый, лживый, коварный, тупой, малодушный, медлительный делатель называется тёмным.
29. О трояком различении разума (буддхи), а также стойкости по гунам внимай изложенному исчерпывающе и подробно, о Дхананджая.
30. Разум, который знает (правильное) начинание и прекращение и не подлежащее выполнению, опасность и безопасность, узы и освобождение, саттвичен, о Партха.
31. Если же дхарму и адхарму, подлежащее и не подлежащее совершению разум познаёт несоответственно, (то) он страстен, о Партха.
32. Разум же, окутанный тьмой, который принимает адхарму за дхарму и все вещи извращённо — тёмен, о Партха.
33. Стойкость, которая сдерживает деятельность манаса, жизненных сил (пран) и чувств (индрий) неуклонной йогой, она саттвична, о Партха.
34. Та же стойкость, Арджуна, с которой выполняется дхарма, вожделение, корысть, связанным, желающим плодов, эта стойкость, о Партха, страстна.
35. Та стойкость, которая не освобождает худоумного от сонливости, опасности, печали, обмана и заблуждения, она темна, о Партха.
36. Теперь внимай о троякой радости, тур-Бхарата: Та, повторение [570] которой радует и (которая) ослабляет страдание,
37. Которая сначала, как яд, впоследствии же подобна амрите, такая радость именуется саттвичной, рождена от ясности познания Атмана [571].

38. Радость соединения предметов с чувствами, которая сначала подобна амрите, впоследствии же — как яд, эта радость считается страстной.
39. Радость же, которая в начале и впоследствии ослепляет самосознание, возникшая от сонливости, тупости и беспечности, считается тёмной.
40. Нет на земле и на небе, ни даже среди богов, существа, которое было бы свободно от этих трёх гун, рождённых природой.
41. Браминов, кшатриев, вайшьев и шудр, о подвижник, обязанности распределяются по гунам, возникшим из их собственной природы [(572)].
42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота, терпение, правдивость, знание, осуществление знания, вера [(573)] — обязанности браминов, рождённые их собственной природой.
43. Блеск, великолепие, стойкость, одарённость, храбрость в битве, щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рождённые их собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев, рождённые их собственной природой; дело служения есть обязанность шудр, рождённая их собственной природой.
45. Человек, удовлетворённый собственной обязанностью, достигает совершенства; как достигает совершенства [(574)] радующийся собственным обязанностям (карма), об этом внемли.
46. Того, от которого произошли все существа, кем распростёрта вселенная, почитая надлежащими делами, разумный (человек) достигает совершенства.
47. Лучше своя карма (выполненная) с недостатком, чем чужая карма, хорошо выполненная; выполняющий предписанную своей природой карму (человек) не совершает греха.
48. Врождённую карму, Каунтея, даже сопряжённую с грехом, не подобает оставлять, ибо все начинания окутаны грехом, как огонь дымом [(575)].
49. Совершенно непривязанный сознанием (буддхи), преоборовший себя, отрешённый от вожделений, достигает запредельного совершенства неделанья через отречение [(576)] (саньяса).
50. Как достигший совершенства достигает тогда Брахмо, об этом вкратце узнай от меня, Каунтея; это — крайняя вершина знания.
51. С просветленным разумом, стойкостью обуздав себя, покинув звук и прочие предметы чувств, отстранив влечение и ненависть,
52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший речь, плоть и манас, постоянно преданный упражнению (йоге), в размышлении погрузясь в бесстрастность,
53. Освобождённый от самости, насильничества, заносчивости, вожделений, гнева, собственности, отказавшийся от я, умиротворённый — достоин стать Брахмо [(577)].
54. Став Брахмо [(578)], просветленный духом не печалится, не вожделеет, равный ко всем существам, он достигает высочайшего благоговения ко мне.
55. Благоговением он познаёт меня, каков я поистине; познав меня поистине, он погружается непосредственно в ТО.
56. Хотя и совершая всегда всякие дела [(578a)], ищущий прибежища у меня, моей милостью достигает вечного и непреходящего состояния.

57. Сознанием предоставив все дела мне, поставив меня высшей целью, предавшись (упражненью) в йоге мудрости, размышляй обо мне постоянно.
58. Размышляя обо мне, ты преодолеешь по моей милости все трудности, если же ты из своеволия (аханкара), не послушаешь, ты погибнешь.
59. Если, предавшись своеволию, ты думаешь: «Я не буду сражаться», — тщетно твоё решенье, ты вовлечёшься (своей) собственной природой.
60. Связанный, о Каунтея, своей кармой, рождённой собственной природой, ты сделаешь помимо воли то, чего по заблуждению не хочешь делать.
61. Господь пребывает в сердце каждого существа, Арджуна, вращая все существа (силой) своей майи, как на колесе гончарном [578б].
62. Итак, войди под его кров всем существом, Бхарата; его милостью ты получишь вечный мир и высшую обитель.
63. Так возвещено тебе мной знание более тайное, чем (сама) тайна; обдумай это окончательно (и) тогда поступай, как хочешь [579].
64. Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову; ты желанен мне очень, поэтому я скажу тебе на благо.
65. Размышляй обо мне, благоговей (предо) мной, жертвуй мне, мне поклоняйся; так ты достигнешь меня, воистину я обещаю тебе, ты дорог мне.
66. Оставив все обязанности, ищи у одного меня прибежища, я освобожу тебя от всех грехов, не скорби.
67. Это слово не сообщай ни тому, кто не совершает подвига, ни неблаговейному, ни строптивому, ни злословящему меня.
68. Кто эту высочайшую тайну передаст моим поклонникам, совершив (так) наивысшее поклонение мне, тот, несомненно, достигнет меня.
69. Из людей нет никого мне более угодного, чем такой, и нет на земле другого, кто был бы мне его дороже.
70. Если кто будет изучать эту святую беседу нашу, тот принесёт мне жертву жертвой мудрости, так я считаю [580].
71. Даже человек, который будет внимать (этому) с верой и безропотно, он также, освободившись, достигнет прекрасных миров праведников.
72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточенной мыслью? Исчезло ли твоё неведеньем рождённое заблуждение, Дхананджая?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблуждение [581], мной получено наставление (смрити) по твоей милости, Непреходящий; я стоек; исчезло сомнение. Я исполню твоё слово.

Санджая сказал:

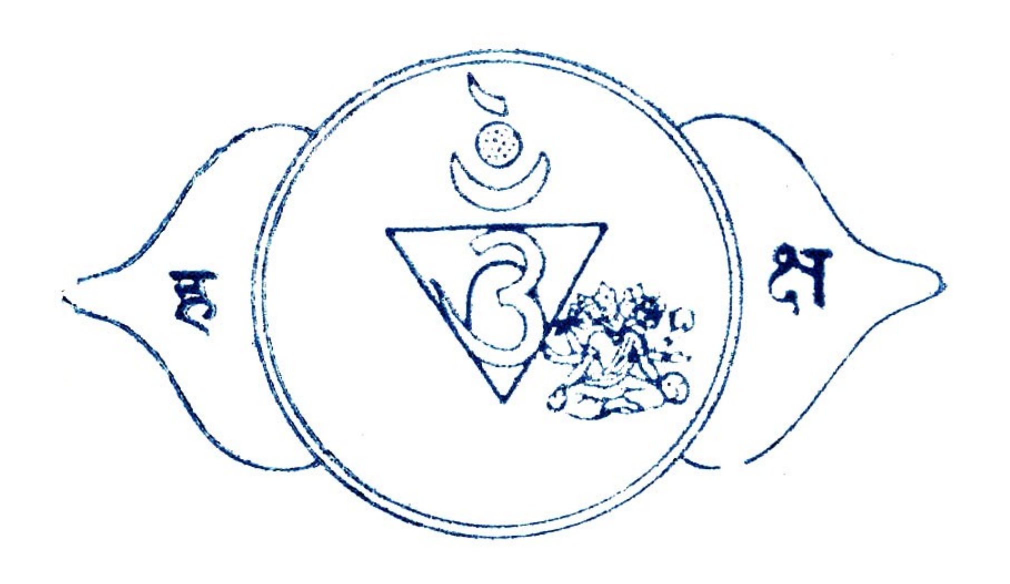
74. Так Васудэвы и великодушного Партхи я выслушал эту беседу, удивительную, приводящую в восторг.
75. Милостью Вьясы, выслушав эту высочайшую Тайну, йогу от самого Владыки йоги, Кришны, возвещенную им лично,
76. О раджа, вспоминая и вспоминая эту святую чудесную беседу Кешавы и Арджуны, я радуюсь из мгновенья в мгновенье.

77. Также вспоминая (и) вспоминая этот наичудеснейший образ Хари, я весьма восхищаюсь, о раджа, радуюсь снова и снова.
78. Где Владыка йоги Кришна, где лучник Партха, там благо, победа, удача, постоянная праведность; так думаю я.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны, и Арджуны
(гласит) восемнадцатая глава,
именуемая
Й О Г А   О Т Р Е Ч Е Н И Я

ТАК КОНЧАЕТСЯ БХАГАВАДГИТА




ह
ॐ
क्ष

БХАГАВАДГИТА.
ТРАНСКРИПЦИЯ

B H A G A V A D G Ø T Ô

Mahôbhôratam VI, Bhøûmaparvan

830 — 1532

I

DHKTARФЫERA UVФCA

1. Dharmakûetre Kurukûetre samayetô yuyutsavað |

   mômakôð Pôòâavôñ caiva kim akurvata Saüjaya ||

SAЬJAYA UVФCA

2. dêûåvô tu Pôòâavônøkaü vyãâhaü Duryodhanas tadô |

   ôcôryam upasaügamya rôjô vacanam abravøt ||

3. pañyaitôü Pôòâuputrôòôm ôcôrya mahatøü camãm |

   vyãâhôü Drupadaputreòa tava ñiûyeòa dhømatô ||

4. atra ñãrô maheûvôsô Bhømôrjunasamô yudhi |

   Yuyudhôno Virôåañ ca Drupadañ ca mahôrathað ||

5. Dhêûåaketuñ Cekitônað Kôñirôjañ ca vøryavôn |

   Purujit Kuntibhojañ ca Ñaibyañ ca narapuügavað ||

6. Yudhômanyuñ ca vikrônta Uttamaujôñ ca vøryavôn |

   Saubhadro Draupadeyôñ ca sarva eva mahôrathôð ||

7. asmôkaü tu viñiûåô ye tôn nibodha dvijottama |

   nôyakô mama sainyasya saüjèôrthaü tôn bravømi te ||

8. bhavôn Bhøûmañ ca Karòañ ca Kêpañ ca samitiüjayað |

Añvatthômô Vikaròañ ca Saumadattis tathaiva ca ||

9. anye ca bahavað ñãrô madarthe tyaktajøvitôð |

nônôñastra praharaòôð sarve yuddhaviñôradôð ||

10. aparyôptaü tad asmôkaü balaü Bhøûmôbhirakûitam |

paryôptaü tv idam eteûôü balaü Bhømôbhirakûitam ||

11. ayaneûu ca sarveûu yathôbhôgam avasthitôð |

Bhøûmam evôbhirakûantu bhavantað sarva eva hi ||

12. tasya saüjanayan harûaü Kuruvêddhað pitômahað |

siühanôdaü vinadyoccaið ñaþkhaü dadhmau pratôpavôn ||

13. tatað ñaþkhôñ ca bheryañ ca paòavônakagomukhôð |

sahasaivôbhyahanyanta sa ñabdas tumulo ’bhavat ||

14. tatað ñvetair hayair yukte mahati syandane sthitau |

Môdhavað Pôòâavañ caiva divyau ñaþkhau pradadhmatuð ||

15. Pôècajanyaü Hêûøkeño Devadattaü Dhanaüjayað |

Pauòâraü dadhmau mahôñaþkhaü bhømakarmô Vêkodarað ||

16. Anantavijayaü rôjô Kuntøputro Yudhiûåhirað |

Nakulað Sahadevañ ca Sughoûamaòipuûpakau ||

17. Kôñyañ ca parameûvôsað Ñikhaòâø ca mahôrathað |

Dhêûåadyumno Virôåañ ca Sôtyakiñ côparôjitað ||

18. Drupado Draupadeyôñ ca sarvañað pêthivøpate |

Saubhadrañ ca mahôbôhuð ñaþkhôn dadhmuð pêthak pêthak ||

19. sa ghoûo Dhôrtarôûårôòôü hêdayôni vyadôrayat |

nabhañ ca pêthivøü caiva tumulo vyanunôdayan ||

20. atha vyavasthitôn dêûåvô Dhôrtarôûårôn Kapidhvajað |

pravêtte ñastrasampôte dhanur udyamya Pôòâavað ||

21. Hêûøkeñaü tadô vôkyam idam ôha mahøpate |

senayor ubhayor madhye rathaü sthôpaya me ’cyuta ||

22. yôvad etôn nirøkûe ’haü yoddhukômôn avasthitôn |

kair mayô saha yoddhavyam asmin raòasamudyame ||

23. yotsyamônôn avekûe ’haü ya ete ’tra samôgatôð |

Dhôrtarôûårasya durbuddher yuddhe priyacikørûavað ||

24. evam ukto Hêûøkeño Guâôkeñena Bhôrata |

senayor ubhayor madhye sthôpayitvô rathottamam ||

25. Bhøûmadroòapramukhatað sarveûôü ca mahøkûitôm |

uvôca Pôrtha pañyaitôn samavetôn Kurãn iti ||

26. tatrôpañyat sthitôn Pôrthað pitên atha pitômahôn |

ôcôryôn môtulôn bhrôtên putrôn pautrôn sakhøüs tathô ||

27. ñvañurôn suhêdañ caiva senayor ubhayor api |

tôn samøkûya sa Kaunteyað sarvôn bandhãn avasthitôn ||

28. kêpayô parayôviûåo viûødann idam abravøt |

dêûåvevamôü* svajanôü* Kêûòa yuyutsãü* samupasthitôm* ||

29. sødanti mama gôtrôòi mukhaü ca pariñuûyati |

vepathuñ ca ñarøre me romaharûañ ca jôyate ||

30. Gôòâøvaü sraüsate hastôt tvakcaiva paridahyate |

na ca ñaknomy avasthôtuü bhramatøva ca me manað ||

31. nimittôni ca pañyômi viparøtôni Keñava |

na ca ñreyo ’nupañyômi hatvô svajanam ôhave ||

32. na kôþkûe vijayaü Kêûòa na ca rôjyaü sukhôni ca |

kiü no rôjyona Govinda kiü bhogair jøvitena vô ||

33. yeûôm arthe kôþkûitaü no rôjyaü bhogôð sukhôni ca |

ta ime ’vasthitô yuddhe prôòôüs tyaktvô dhanôni ca ||

34. ôcôryôð pitarað putrôs tathaiva ca pitômahôð |

môtulôð ñvañurôð pautrôð syôlôð saübandhinas tathô ||

35. etôn na hantum icchômi ghnato ’pi Madhusãdana |

api trailokyarôjyasya hetoð kiü nu mahøkête ||

---

* Звёздочкой в транскрипционном тексте помечены слова отличающиеся от санскритского их написания на деванагари. Связано это, по-видимому, с тем, что санскритский текст издания Тукорами Джаваджи (Бомбей, 1914 г.), которым пользовался при переводе Б. Л. Смирнов, и издания Института Бхандаркара, который прилагается к симфоническому словарю ашхабадского издания, — содержат незначительные разночтения. О некоторых из них писал в примечаниях сам Борис Леонидович (см. примечания 329, 445, 489, 498).

36. nihatya Dhôrtarôûårôn nað kô prøtið syôj Janôrdana |

pôpam evôñrayed asmôn hatvaitôn ôtatôyinað ||

37. tasmôn nôrhô vayaü hantuü Dhôrtarôûårôn svabôndhavôn* |

svajanaü hi kathaü hatvô sukhinað syôma Môdhava ||

38. yady apy ete na pañyanti lobhopahatacetasað |

kulakûayakêtaü doûaü mitradrohe ca pôtakam ||

39. kathaü na jèeyam asmôbhið pôpôd asmôn nivartitum |

kulakûayakêtaü doûaü prapañyadbhir Janôrdana ||

40. kulakûaye praòañyanti kuladharmôð sanôtanôð |

dharme naûåe kulaü kêtsnaü adharmo 'bhibhavaty uta ||

41. adharmôbhibhavôt Kêûòa praduûyanti kulastriyað |

strøûu duûåôsu Vôrûòeya jôyate varòasaükarað ||

42. saükaro narakôyaiva kulaghnônôü kulasya ca |

patanti pitaro hy eûôü luptapiòâodakakriyôð ||

43. doûair etaið kulaghnônôü varòasaükarakôrakaið |

utsôdyante jôtidharmôð kuladharmôñ ca ñôñvatôð ||

44. utsannakuladharmôòôü manuûyôòôü Janôrdana |

narake niyataü vôso bhavatøty anuñuñruma ||

45. aho bata mahatpôpaü kartuü vyavasitô vayam |

yad rôjyasukhalobhena hantuü svajanaü udyatôð ||

46. yadi môm apratøkôram añastraü ñastrapôòayað |

Dhôrtarôûårô raòe hanyus tan me kûemataraü bhavet ||

SAЬJAYA UVФCA

47. evam uktvôrjunað saükhye rathopastha upôviñat |

visêjya sañaraü côpaü ñokasaüvignamônasað ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde Arjunaviûôdayogo nôma prathamo ’dhyôyað





II

SAЬJAYA UVΦCA

1. taü tathô kêpayôviûåam añrupãròôkulekûaòam |

   viûødantam idaü vôkyam uvôca Madhusãdanað ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

2. kutas tvô kañmalam idaü viûame samupasthitam |

   anôryajuûåam asvargyam akørtikaram Arjuna ||

3. klaibyaü mô sma gamað Pôrtha naitat tvayy upapadyate |

   kûudraü hêdayadaurbalyaü tyaktvottiûåha paraütapa ||

ARJUNA UVΦCA

4. kathaü Bhøûmam ahaü saükhye Droòaü ca Madhusãdana |

   iûubhið pratiyotsyômi pãjôrhôv arisãdana ||

5. gurãn ahatvô hi mahônubhôvôn

   ñreyo bhoktuü bhaikûam apøha loke |

   hatvôrthakômôüs tu gurãn ihaiva

   bhuèjøya bhogôn rudhirapradigdhôn ||

6. na caitad vidmað kataran no garøyo

   yad vô jayema yadi vô no jayeyuð |

   yôn eva hatvô na jijøviûômas

   te ’vasthitôð pramukhe Dhôrtarôûårôð ||

7. kôrpaòyadoûopahatasvabhôvað

   pêcchômi tvôü dharmasaümãâhacetôð |

   yac chreyað syôn niñcitaü brãhi tan me

   ñiûyas te ’haü ñôdhi môü tvôü prapannam ||

8. na hi prapañyômi mamôpanudyôd

   yac chokam ucchoûaòam indriyôòôm |

   avôpya bhãmôv asapatnam êddhaü

   rôjyaü surôòôm api côdhipatyam ||

SAЬJAYA UVΦCA

9. evam uktvô Hêûøkeñaü Guâôkeñað paraütapa |

   na yotsya iti Govindam uktvô tãûòøü babhãva ha ||

10. tam uvôca Hêûøkeñað prahasann iva Bhôrata |

   senayor ubhayor madhye viûødantam idaü vacað ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

11. añocyôn anvañocas tvaü prajèôvôdôüñ ca bhôûase |

   gatôsãn agatôsãüñ ca nônuñocanti paòâitôð ||

12. na tv evôhaü jôtu nôsaü na tvaü neme janôdhipôð |

na caiva na bhaviûyômað sarve vayam atað param ||

13. dehino ’smin yathô dehe kaumôraü yauvanaü jarô |

tathô dehôntaraprôptir dhøras tatra na muhyati ||

14. môtrôsparñôs tu Kaunteya ñøtoûòasukhaduðkhadôð |

ôgamôpôyino ’nityôs tôüs titikûasva Bhôrata ||

15. yaü hi na vyathayanty ete puruûaü puruûarûabha |

samaduðkhasukhaü dhøraü so ’mêtatvôya kalpate ||

16. nôsato vidyate bhôvo nôbhôvo vidyate satað |

ubhayor api dêûåo ’ntas tv anayos tattvadarñibhið ||

17. avinôñi tu tad viddhi yena sarvam idaü tatam |

vinôñam avyayasyôsya na kañcit kartum arhati ||

18. antavanta ime dehô nityasyoktôð ñarøriòað |

anôñino ’prameyasya tasmôd yudhyasva Bhôrata ||

19. ye enaü vetti hantôraü yañ cainaü manyate hatam |

ubhau tau na vijônøto nôyaü hanti na hanyate ||

20. na jôyate mriyate vô kadôcin nôyaü bhãtvô bhavitô vô na

bhãyað |

ajo nityað ñôñvato ’yaü purôòo na hanyate hanyamône ñarøre ||

21. vedôvinôñinaü nityaü ya enam ajam avyayam |

kathaü sa puruûað Pôrtha kaü ghôtayati hanti kam ||

22. vôsôüsi jøròôni yathô vihôya navôni gêhòôti naro ’parôòi |

tathô ñarørôòi vihôya jøròany anyôni saüyôti navôni dehø ||

23. nainaü chindanti ñastrôòi nainaü dahati pôvakað |

na cainaü kledayanty ôpo na ñoûayati môrutað ||

24. acchedyo ’yam adôhyo ’yam akledyo ’ñoûya eva ca |

nityað sarvagatað sthôòur acalo ’yaü sanôtanað ||

25. avyakto ’yam acintyo ’yam avikôryo ’yam ucyate |

tasmôd evaü viditvainaü nônuñocitum arhasi ||

26. atha cainaü nityajôtaü nityaü vô manyase mêtam |

tathôpi tvaü mahôbôho nainaü ñocitum arhasi ||

27. jôtasya hi dhruvo mêtyur dhruvaü janma mêtasya ca |

tasmôd aparihôrye ’rthe na tvaü ñocitum arhasi ||

28. avyaktôdøni bhãtôni vyaktamadhyôni Bhôrata |

avyaktanidhanôny eva tatra kô paridevanô ||

29. ôñcaryavad pañyati kañcid enam ôñcaryavad vadati tathaiva

cônyað |

ôñcaryavac cainam anyað ñêòoti ñrutvôpy enaü veda na caiva

kañcit ||

30. dehø nityam avadhyo ’yaü dehe sarvasya Bhôrata |

tasmôt sarvôòi bhãtôni na tvaü ñocitum arhasi ||

31. svadharmam api côvekûya na vikampitum arhasi |

dharmyôd dhi yuddhôc chreyo ’nyat kûatriyasya na vidyate ||

32. yadêcchayô copapannaü svargadvôram apôvêtam |

sukhinað kûatriyað Pôrtha labhante yuddham ødêñam ||

33. atha cet tvam imaü dharmyaü saügrômaü na kariûyasi |

tatað svadharmaü kørtiü ca hitvô pôpam avôpsyasi ||

34. akørtiü côpi bhãtôni kathayiûyanti te ’vyayôm |

saübhôvitasya côkørtir maraòôd atiricyate ||

35. bhayôd raòôd uparataü maüsyante tvôü mahôrathôð |

yeûôü ca tvaü bahumato bhãtvô yôsyasi lôghavam ||

36. avôcyavôdôüñ ca bahun vadiûyanti tavôhitôð |

nindantas tava sômarthyaü tato duðkhataraü nu kim ||

37. hato vô prôpsyasi svargaü jitvô vô bhokûyase mahøm |

tasmôd uttiûåha Kaunteya yuddhôya kêtaniñcayað ||

38. sukhaduðkhe same kêtvô lôbhôlôbhau jayôjayau |

tato yuddhôya yujyasva naivaü pôpam avôpsyasi ||

39. eûô te ’bhihitô sôükhye buddhir yoge tv imôü ñêòu |

buddhyô yukto yayô Pôrtha karmabandhaü prahôsyasi ||

40. nehôbhikramanôño ’sti pratyavôyo na vidyate |

svalpam apy asya dharmasya trôyate mahato bhayôt ||

41. vyavasôyôtmikô buddhir ekeha Kurunandana |

bahuñôkhô hy anantôñ ca buddhayo ’vyavasôyinôm ||

42. yôm imôü puûpitôü vôcaü pravadanty avipañcitað |

vedavôdaratôð Pôrtha nônyad astøti vôdinað ||

43. kômôtmônað svargaparô janmakarmaphalapradôm |

kriyôviñeûabahulôü bhogaiñvaryagatiü prati ||

44. bhogaiñvaryaprasaktônôü tayôpahêtacetasôm |

vyavasôyôtmikô buddhið samôdhau na vidhøyate ||

45. traiguòyaviûayô vedô nistraiguòyo bhavôrjuna |

nirdvandvo nityasattvastho niryogakûema ôtmavôn ||

46. yôvôn artha udapône sarvatað saüplutodake |

tôvôn sarveûu vedeûu brôhmaòasya vijônatað ||

47. karmaòy evôdhikôras te mô phaleûu kadôcana |

mô karmaphalahetur bhãr mô te saþgo ’stv akarmaòi ||

48. yogasthað kuru karmôòi saþgaü tyaktvô Dhanaüjaya |

siddhyasiddhyoð samo bhãtvô samatvaü yoga ucyate ||

49. dãreòa hy avaraü karma buddhiyogôd Dhanaüjaya |

buddhau ñaraòam anviccha kêpaòôð phalahetavað ||

50. buddhiyukto jahôtøha ubhe sukêtaduûkête |

tasmôd yogôya yujyasva yogað karmasu kauñalam ||

51. karmajaü buddhiyuktô hi phalaü tyaktvô manøûiòað |

janmabandhavinirmuktôð padaü gacchanty anômayam ||

52. yadô te mohakalilaü buddhir vyatitariûyati |

tadô gantôsi nirvedaü ñrotavyasya ñrutasya ca ||

53. ñrutivipratipannô te yadô sthôsyati niñcalô |

samôdhôv acalô buddhis tadô yogam avôpsyasi ||

ARJUNA UVΦCA

54. sthitaprajèasya kô bhôûô samôdhisthasya Keñava |

sthitadhøð kiü prabhôûeta kim ôsøta vrajeta kim ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

55. prajahôti yadô kômôn sarvôn Pôrtha manogatôn |

ôtmany evôtmanô tuûåað sthitaprajèas tadocyate ||

56. duðkheûv anudvignamanôð sukheûu vigataspêhað |

vøtarôgabhayakrodhað sthitadhør munir ucyate ||

57. yað sarvatrônabhisnehas tat tat prôpya ñubhôñubham |

nôbhinandati na dveûåi tasya prajèô pratiûåhitô ||

58. yadô saüharate côyaü kãrmo ’þgônøva sarvañað |

indriyôòøndriyôrthebhyas tasya prajèô pratiûåhitô ||

59. viûayô vinivartante nirôhôrasya dehinað |

rasavarjaü raso ’pyasya paraü dêûåvô nivartate ||

60. yatato hy api Kaunteya puruûasya vipañcitað |

indriyôòi pramôthøni haranti prasabhaü manað ||

61. tôni sarvôòi saüyamya yukta ôsøta matparað |

vañe hi yasyendriyôòi tasya prajèô pratiûåhitô ||

62. dhyôyato viûayôn puüsað saþgas teûãpajôyate |

saþgôt saüjôyate kômað kômôt krodho ’bhijôyate ||

63. krodhôd bhavati saümohað saümohôt smêtivibhramað |

smêtibhraüñôd buddhinôño buddhinôñôt praòañyati ||

64. rôgadveûaviyuktais tu viûayôn indriyaiñ caran |

ôtmavañyair vidheyôtmô prasôdam adhigacchati ||

65. prasôde sarvaduðkhônaü hônir asyopajô yate |

prasannacetaso hy ôñu buddhið paryavatiûåhate ||

66. nôsti buddhir ayuktasya na côyuktasya bhôvanô |

na côbhôvayatað ñôntir añôntasya kutað sukham ||

67. indriyôòôü hi caratôü yan mano ’nuvidhøyate |

tad asya harati prajèôü vôyur nôvam ivômbhasi ||

68. tasmôd yasya mahôbôho nigêhøtôni sarvañað |

indriyôòøndriyôrthebhyas tasya prajèô pratiûåhitô ||

69. yô niñô sarvabhãtônôü tasyôü jôgarti saüyamø |

yasyôü jôgrati bhãtôni sô niñô pañyato muneð ||

70. ôpãryamôòam acalapratiûåhaü samudram ôpað praviñanti yadvat |

tadvat kômô yaü praviñanti sarve sa ñôntim ôpnoti na kômakômø ||

71. vihôya kômôn yað sarvôn pumôüñ carati niðspêhað |

nirmamo nirahaükôrað sa ñôntim adhigacchati ||

72. eûô brôhmø sthitið Pôrtha nainôü prôpya vimuhyati |

sthitvôsyôm antakôle 'pi Brahmanirvôòam êcchati ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde sôükhyayogo nôma dvitøyo 'dhyôyað



III

ARJUNA UVΦCA

1. jyôyasø cet karmaòas te matô buddhir Janôrdana |
   tat kiü karmaòi ghore môü niyojayasi Keñava ||

2. vyômiñreneva vôkyena buddhiü mohayasøva me |
   tad ekaü vada niñcitya yena ñreyo ’ham ôpnuyôm ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

3. loke ’smin dvividhô niûåhô purô proktô mayônagha |
   jèônayogena sôükhyônôü karmayogena yoginôm ||

4. na karmaòôm anôrambhôn naiûkarmyaü puruûo ’ñnute |
   na ca saünyasanôd eva siddhiü samadhigacchati ||

5. na hi kañcit kûaòam api jôtu tiûåhaty akarmakêt |
   kôryate hy avañað karma sarvað prakêtijair guòaið ||

6. karmendriyôòi saüyamya ya ôste manasô smaran |
   indriyôrthôn vimãâhôtmô mithyôcôrað sa ucyate ||

7. yas tv indriyôòi manasô niyamyôrabhate ’rjuna |
   karmendriyaið karmayogam asaktað sa viñiûyate ||

8. niyataü kuru karma tvaü karma jyôyo hy akarmaòað |

ñarørayôtrôpi ca te na prasidhyed akarmaòað ||

9. yajèôrthôt karmaòo ’nyatra loko ’yaü karmabandhanað |

tadarthaü karma Kaunteya muktasaþgað samôcara ||

10. sahayajèôð prajôð sêûåvô purovôca Prajôpatið |

anena prasaviûyadhvam eûa vo ’stv iûåakômadhuk ||

11. devôn bhôvayatônena te devô bhôvayantu vað |

parasparaü bhôvayantað ñreyað param avôpsyatha ||

12. iûåôn bhogôn hi vo devô dôsyante yajèabhôvitôð |

tair dattôn apradôyaibhyo yo bhuþkte stena eva sað ||

13. yajèañiûåôñinað santo mucyante sarvakilbiûaið |

bhuèjate te tv aghaü pôpô ye pacanty ôtmakôraòôt ||

14. annôd bhavanti bhãtôni parjanyôd annasaübhavað |

yajèôd bhavati parjanyo yajèað karmasamudbhavað ||

15. karma Brahmodbhavaü viddhi Brahmôkûarasamudbhavam |

tasmôt sarvagataü Brahma nityaü yajèe pratiûåhitam ||

16. evaü pravartitaü cakraü nônuvartayatøha yað |

aghôyur indriyôrômo moghaü Pôrtha sa jøvati ||

17. yas tv ôtmaratir eva syôd ôtmatêptañ ca mônavað |

ôtmany eva ca saütuûåas tasya kôryaü na vidyate ||

18. naiva tasya kêtenôrtho nôkêteneha kañcana |

na côsya sarvabhãteûu kañcid artha vyapôñrayað ||

19. tasmôd asaktað satataü kôryaü karma samôcara |

asakto hy ôcaran karma param ôpnoti pãruûað ||

20. karmaòaiva hi saüsiddhim ôsthitô Janakôdayað |

lokasaügraham evôpi saüpañyan kartum arhasi ||

21. yad yad ôcarati ñreûåhas tat tad evetaro janað |

sa yad pramôòaü kurute lokas tad anuvartate ||

22. na me Pôrthôsti kartavyaü triûu lokeûu kiücana |

nônavôptaü avôptavyaü varta eva ca karmaòi ||

23. yadi hy ahaü na varteyaü jôtu karmaòy atandritað |

mama vartmônuvartante manuûyôð Pôrtha sarvañað ||

24. utsødeyur ime lokô na kuryôü karma ced aham |

saükarasya ca kartô syôm upahanyôm imôð prajôð ||

25. saktôð karmaòy avidvôüso yathô kurvanti Bhôrata |

kuryôd vidvôüs tathôsaktañ cikørûur lokasaügraham ||

26. na buddhibhedaü janayed ajèônôü karmasaþginôm |

joûayet sarvakarmôòi vidvôn yuktað samôcaran ||

27. prakêteð kriyamôòôni guòaið karmôòi sarvañað |

ahaükôravimãâhôtmô kartôham iti manyate ||

28. tattvavit tu mahôbôho guòakarmavibhôgayoð |

guòô guòeûu vartanta iti matvô na sajjate ||

29. prakêter guòasaümãâhôð sajjante guòakarmasu |

tôn akêtsnavido mandôn kêtsnavin na vicôlayet ||

30. mayi sarvôòi karmôòi saünyasyôdhyôtmacetasô |

nirôñør nirmamo bhãtvô yudhyasva vigatajvarað ||

31. ye me matam idaü nityam anutiûåhanti mônavôð |

ñraddhôvanto 'nasãyanto mucyante te 'pi karmabhið ||

32. ye tv etad abhyasãyanto nônutiûåhanti me matam |

sarvajèônavimãâhôüs tôn viddhi naûåôn acetasað ||

33. sadêñaü ceûåate svasyôð prakêter jèônavôn api |

prakêtiü yônti bhãtôni nigrahað kiü kariûyati ||

34. indriyasyendriyasyôrthe rôgadveûau vyavasthitau |

tayor na vañam ôgacchet tau hy asya paripanthinau ||

35. ñreyôn svadharmo viguòað paradharmôt svanuûåhitôt |

svadharme nidhanaü ñreyað paradharmo bhayôvahað ||

ARJUNA UVΦCA

36. atha kena prayukto 'yaü pôpaü carati pãruûað |

anicchannapi Vôrûòeya balôd iva niyojitað ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

37. kôma eûa krodha eûa rajoguòasamudbhavað |

mahôñano mahôpôpmô viddhy enam iha vairiòam ||

38. dhãmenôvriyate vahnir yathôdarño malena ca |

yatholbenôvêto garbhas tathô tenedam ôvêtam ||

39. ôvêtaü jèônam etena jèônino nityavairiòô |

kômarãpeòa Kaunteya duûpãreòônalena ca ||

40. indriyôòi mano buddhir asyôdhiûåhônam ucyate |

etair vimohayaty eûa jèônam ôvêtya dehinam ||

41. tasmôt tvam indriyôòy ôdau niyamya Bharatarûabha |

pôpmônaü prajahi hy enaü jèônavijèônanôñanam ||

42. indriyôòi parôòy ôhur indriyebhyað paraü manað |

manasas tu parô buddhir yo buddheð paratas tu sað ||

43. evaü buddheð paraü buddhvô saüstabhyôtmônam ôtmanô |

jahi ñatruü mahôbôho kômarãpaü durôsadam ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde karmayogo nôma têtøyo 'dhyôyað



IV

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

1. imaü Vivasvate yogaü proktavôn aham avyayam |
   Vivasvôn Manave prôha Manur Ikûvôkave ’bravøt ||

2. evaü paraüparôprôptam imaü rôjarûayo viduð |
   sa kôleneha mahatô yogo naûåað paraütapa ||

3. sa evôyaü mayô te ’dya yogað proktað purôtanað |
   bhakto ’si me sakhô ceti rahasyaü hy etad uttamam ||

ARJUNA UVΦCA

4. aparaü bhavato janma paraü janma Vivasvatað |
   katham etad vijônøyôü tvam adau proktavôn iti ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

5. bahãni me vyatøtôni janmôni tava côrjuna |
   tôny ahaü veda sarvôòi na tvaü vettha paraütapa ||

6. ajo ’pi sann avyayôtmô bhãtônôm øñvaro ’pi san |
   prakêtiü svôm adhiûåhôya saübhavômy ôtmamôyayô ||

7. yadô yadô hi dharmasya glônir bhavati Bhôrata |
   abhyutthônam adharmasya tadôtmônaü sêjômy aham ||

8. paritrôòôya sôdhãnôü vinôñôya ca duûkêtôm |

dharmasaüsthôpanôrthôya saübhavômi yuge yuge ||

9. janma karma ca me divyam evaü yo vetti tattvatað |

tyaktvô dehaü punar janma naiti môm eti so ’rjuna ||

10. vøtarôgabhayakrodhô manmayô môm upôñritôð |

bahavo jèônatapasô pãtô madbhôvam ôgatôð ||

11. ye yathô môü prapadyante tôüs tathaiva bhajômy aham |

mama vartmônuvartante manuûyôð Pôrtha sarvañað ||

12. kôþkûantað karmaòôü siddhiü yajanta iha devatôð |

kûipraü hi mônuûe loke siddhir bhavati karmajô ||

13. côturvaròyaü mayô sêûåaü guòakarmavibhôgañað |

tasya kartôram api môü viddhy akartaram avyayam ||

14. na môü karmôòi limpanti na me karmaphale spêhô |

iti môü yo ’bhijônôti karmabhir na sa badhyate ||

15. evaü jèôtvô kêtaü karma pãrvair api mumukûubhið |

kuru karmaiva tasmôt tvaü pãrvaið pãrvataraü kêtam ||

16. kiü karma kim akarmeti kavayo ’py atra mohitôð |

tat te karma pravakûyômi yaj jèôtvô mokûyase ’ñubhôt ||

17. karmaòo hy api boddhavyaü boddhavyaü ca vikarmaòað |

akarmaòañ ca boddhavyaü gahanô karmaòo gatið ||

18. karmaòy akarma yað pañyed akarmaòi ca karma yað |

sa buddhimôn manuûyeûu sa yuktað kêtsnakarmakêt ||

19. yasya sarve samôrambhôð kômasaükalpavarjitôð |

jèônôgnidagdhakarmôòaü tam ôhuð panâitaü budhôð ||

20. tyaktvô karmaphalôsaþgaü nityatêpto nirôñrayað |

karmaòy abhipravêtto ’pi naiva kiücit karoti sað ||

21. nirôñør yatacittôtmô tyaktasarvaparigrahað |

ñôrøraü kevalaü karma kurvan nôpnoti kilbiûam ||

22. yadêcchôlôbhasaütuûåo dvaádvôtøto vimatsarað |

samað siddhôv asiddhau ca kêtvôpi na nibadhyate ||

23. gatasaþgasya muktasya jèônôvasthitacetasað |

yajèôyôcaratað karma samagraü praviløyate ||

24. Brahmôrpaòaü Brahma havir Brahmôgnau Brahmaòô hutam |

Brahmaiva tena gantavyaü Brahmakarmasamôdhinô ||

25. daivam evôpare yajèaü yoginað paryupôsate |

Brahmôgnôv apare yajèaü yajèenaivopajuhvati ||

26. ñrotrôdønøndriyôòy anye saüyamôgniûu juhvati |

ñabdôdøn viûayôn anya indriyôgniûu juhvati ||

27. sarvôòøndriyakarmôòi prôòakarmôòi côpare |

ôtmasaüyamayogôgnau juhvati jèônadøpite ||

28. dravyayajèôs tapoyajèô yogayajèôs tathôpare |

svôdhyôyajèônayajèôñ ca yatayað saüñitavratôð ||

29. apône juhvati prôòaü prôòe ’pônaü tathôpare |

prôòôpônagatø ruddhvô prôòôyômaparôyaòôð ||

30. apare niyatôhôrôð prôòôn prôòeûu juhvati |

sarve ’py ete yajèavido yajèakûapitakalmaûôð ||

31. yajèañiûåômêtabhujo yônti Brahma sanôtanam |

nôyaü loko ’sty ayajèasya kuto ’nyað Kurusattama ||

32. evaü bahuvidhô yajèô vitatô Brahmaòo mukhe |

karmajôn viddhi tôn sarvôn evaü jèôtvô vimokûyase ||

33. ñreyôn dravyamayôd yajèôj jèônayajèað paraátapa |

sarvaü karmôkhilaü Pôrtha jèône parisamôpyate ||

34. tad viddhi praòipôtena pariprañnena sevayô |

upadekûyanti te jèônaü jèôninas tattvadarñinað ||

35. yaj jèôtvô na punar moham evaü yôsyasi Pôòâava |

yena bhãtôny añeûeòa drakûyasy ôtmany atho mayi ||

36. api ced asi pôpebhyað sarvebhyað pôpakêttamað |

sarvaü jèônaplavenaiva vêjinaü saütariûyasi ||

37. yathaidhôüsi samiddho ’gnir bhasmasôt kurute ’rjuna |

jèônôgnið sarvakarmôòi bhasmasôt kurute tathô ||

38. na hi jèônena sadêñaü pavitram iha vidyate |

tat svayaü yogasaüsiddhað kôlenôtmani vindati ||

39. ñraddhôvôál labhate jèônaü tatparað saüyatendriyað |

jèônaü labdhvô parôü ñôntim acireòôdhigacchati ||

40. ajèañ côñraddadhônañ ca saüñayôtmô vinañyati |

nôyaü loko ’sti na paro na sukhaü saüñayôtmanað ||

41. yogasaünyastakarmôòaü jèônasaüchinnasaüñayam |

ôtmavantaü na karmôòi nibadhnanti Dhanaüjaya ||

42. tasmôd ajèônasaübhãtaü hêtsthaü jèônôsinôtmanað |

chittvainaü saüñayaü yogam ôtiûåhottiûåha Bhôrata ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde karmabrahmôrpaòayogo nôma caturtho ’dhyôyað





V

ARJUNA UVΦCA

1. saünyôsaü karmaòôü Kêûòa punar yogaü ca ñaüsasi |

   yac chreya etayor ekaü tan me brãhi suniñcitam ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

2. saünyôsað karmayogañ ca niðñreyasakarôv ubhau |

   tayos tu karmasaünyôsôt karmayogo viñiûyate ||

3. jèeyað sa nityasaünyôsø yo na dveûåi na kôþkûati |

   nirdvaádvo hi mahôbôho sukhaü bandhôt pramucyate ||

4. sôükhyayogau pêthag bôlôð pravadanti na paòâitôð |

   ekam apy ôsthitað samyag ubhayor vindate phalam ||

5. yat sôükhyaið prôpyate sthônaü tad yogair api gamyate |

   ekaü sôükhyaü ca yogaü ca yað pañyati sa pañyati ||

6. saünyôsas tu mahôbôho duðkham ôptum ayogatað |

   yogayukto munir Brahma nacireòôdhigacchati ||

7. yogayukto viñuddhôtmô vijitôtmô jitendriyað |

   sarvabhãtôtmabhãtôtmô kurvann api na lipyate ||

8. naiva kiücit karomøti yukto manyeta tattvavit |

   pañyaè ñêòvan spêñaè jighrann añnan gacchan svapaè ñvasan ||

9. pralapan visêjan gêhòann unmiûan nimiûann api |

   indriyôòøndriyôrtheûu vartanta iti dhôrayan ||

10. Brahmaòy ôdhôya karmôòi saþgaü tyaktvô karoti yað |

    lipyate na sa pôpena padmapatram ivômbhasô ||

11. kôyena manasô buddhyô kevalair indriyair api |

    yoginað karma kurvanti saþgaü tyaktvôtmañuddhaye ||

12. yuktað karmaphalaü tyaktvô ñôntim ôpnoti naiûåhikøm |

    ayuktað kômakôreòa phale sakto nibadhyate ||

13. sarvakarmôòi manasô saünyasyôste sukhaü vañø |

    navadvôre pure dehø naiva kurvan na kôrayan ||

14. na kartêtvaü na karmôòi lokasya sêjati prabhuð |

    na karmaphalasaüyogaü svabhôvas tu pravartate ||

15. nôdatte kasyacit pôpaü na caiva sukêtaü vibhuð |

    ajèônenôvêtaü jèônaü tena muhyanti jantavað ||

16. jèônena tu tad ajèônaü yeûôü nôñitam ôtmanað |

    teûôm ôdityavaj jèônaü prakôñayati tat param ||

17. tadbuddhayas tadôtmônas tanniûåhôs tatparôyaòôð |

gacchanty apunarôvêttiü jèônanirdhãtakalmaûôð ||

18. vidyôvinayasaüpanne brôhmaòe gavi hastini |

ñuni caiva ñvapôke ca paòâitôð samadarñinað ||

19. ihaiva tair jitað sargo yeûôü sômye sthitaü manað |

nirdoûaü hi samaü Brahma tasmôd Brahmaòi te sthitôð ||

20. na prahêûyet priyaü prôpya nodvijet prôpya côpriyam |

sthirabuddhir asaümãâho Brahmavid Brahmaòi sthitað ||

21. bôhyasparñeûv asaktôtmô vindaty ôtmani yat sukham |

sa Brahmayogayuktôtmô sukham akûayam añnute ||

22. ye hi saüsparñajô bhogô duðkhayonaya eva te |

ôdyantavantað Kaunteya na teûu ramate budhað ||

23. ñaknotøhaiva yað soâhuü prôk ñarøravimokûaòôt |

kômakrodhodbhavaü vegaü sa yuktað sa sukhø narað ||

24. yo ’ntaðsukho ’ntarôrômas tathôntarjyotir eva yað |

sa yogø Brahmanirvôòaü Brahmabhãto ’dhigacchati ||

25. labhante Brahmanirvôòaü êûayað kûøòakalmaûôð |

chinnadvaidhô yatôtmônað sarvabhãtahite ratôð ||

26. kômakrodhaviyuktônôü yatønôü yatacetasôm |

abhito Brahmanirvôòaü vartate viditôtmanôm ||

27. sparñôn kêtvô bahir bôhyôüñ cakûuñ caivôntare bhruvoð |

prôòôpônau samau kêtvô nôsôbhyantaracôriòau ||

28. yatendriyamanobuddhir munir mokûaparôyaòað |

vigatecchôbhayakrodho yað sadô mukta eva sað ||

29. bhoktôraü yajèatapasôü sarvalokamaheñvaram |

suhêdaü sarvabhãtônôü jèôtvô môü ñôntiü êcchati ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde karmasaünyôsayogo nôma paècamo ’dhyôyað



VI

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

1. anôñritað karmaphalaü kôryaü karma karoti yað |

   sa saünyôsø ca yogø ca na niragnir na côkriyað ||

2. yaü saünyôsam iti prôhur yogaü taü viddhi Pôòâava |

   na hy asaünyastasaükalpo yogø bhavati kañcana ||

3. ôrurukûor muner yogaü karma kôraòam ucyate |

   yogôrãâhasya tasyaiva ñamað kôraòam ucyate ||

4. yadô hi nendriyôrtheûu na karmasv anuûajjate |

   sarvasaükalpasaünyôsø yogôrãâhas tadocyate ||

5. uddhared ôtmanôtmônaü nôtmônam avasôdayet |

   ôtmaiva hy ôtmano bandhur ôtmaiva ripur ôtmanað ||

6. bandhur ôtmôtmanas tasya yenôtmaivôtmanô jitað |

   anôtmanas tu ñatrutve vartetôtmaiva ñatruvat ||

7. jitôtmanað prañôntasya paramôtmô samôhitað |

   ñøtoûòasukhaduðkheûu tathô mônôpamônayoð ||

8. jèônavijèônatêptôtmô kãåastho vijitendriyað |

yukta ity ucyate yogø samaloûåôñmakôècanað ||

9. suhênmitrôryudôsønamadhyasthadveûyabandhuûu |

sôdhuûv api ca pôpeûu samabuddhir viñiûyate ||

10. yogø yuèjøta satatam ôtmônaü rahasi sthitað |

ekôkø yatacittôtmô nirôñør aparigrahað ||

11. ñucau deñe pratiûåhôpya sthiram ôsanam ôtmanað |

nôtyucchritaü nôtinøcaü cailôjinakuñottaram ||

12. tatraikôgraü manað kêtvô yatacittendriyakriyað |

upaviñyôsane yuèjyôd yogam ôtmaviñuddhaye ||

13. samaü kôyañirogrøvaü dhôrayann acalaü sthirað |

saüprekûya nôsikôgraü svaü diñañ cônavalokayan ||

14. prañôntôtmô vigatabhør brahmacôrivrate sthitað |

manað saüyamya maccitto yukta ôsøta matparað ||

15. yuèjannevaü sadôtmônaü yogø niyatamônasað |

ñôntiü nirvôòaparamôü matsaüsthôm adhigacchati ||

16. nôtyañnatas tu yogo 'sti na caikôntam anañnatað |

na côtisvapnañølasya jôgrato naiva côrjuna ||

17. yuktôhôravihôrasya yuktaceûåasya karmasu |

yuktasvapnôvabodhasya yogo bhavati duðkhahô ||

18. yadô viniyataü cittam ôtmany evôvatiûåhate |

niðspêhað sarvakômebhyo yukta ity ucyate tadô ||

19. yathô døpo nivôtastho neþgate sopamô smêtô |

yogino yatacittasya yuèjato yogam ôtmanað ||

20. yatroparamate cittaü niruddhaü yogasevayô |

yatra caivôtmanôtmônaü pañyann ôtmani tuûyati ||

21. sukhaü ôtyantikaü yat tad buddhigrôhyam atøndriyam |

vetti yatra na caivôyaü sthitañ calati tattvatað ||

22. yaü labdhvô côparaü lôbhaü manyate nôdhikaü tatað |

yasmin sthito na duðkhena guruòôpi vicôlyate ||

23. taü vidyôd duðkhasaüyogaviyogaü yogasaüjèitam |

sa niñcayena yoktavyo yogo ’nirviòòacetasô ||

24. saükalpaprabhavôn kômôüs tyaktvô sarvôn añeûatað |

manasaivendriyagrômaü viniyamya samantatað ||

25. ñanaið ñanair uparamed buddhyô dhêtigêhøtayô |

ôtmasaüsthaü manað kêtvô na kiücid api cintayet ||

26. yato yato niñcarati manañ caècalam asthiram |

tatas tato niyamyaitad ôtmany eva vañaü nayet ||

27. prañôntamanasaü hy enaü yoginaü sukham uttamam |

upaiti ñôntarajasaü Brahmabhãtam akalmaûam ||

28. yuèjann evaü sadôtmônaü yogø vigatakalmaûað |

sukhena Brahmasaüsparñaü atyantaü sukham añnute ||

29. sarvabhãtastham ôtmônaü sarvabhãtôni côtmani |

økûate yogayuktôtmô sarvatra samadarñanað ||

30. yo môü pañyati sarvatra sarvaü ca mayi pañyati |

tasyôhaü na praòañyômi sa ca me na praòañyati ||

31. sarvabhãtasthitaü yo môü bhajaty ekatvam ôsthitað |

sarvathô vartamôno 'pi sa yogø mayi vartate ||

32. ôtmaupamyena sarvatra samaü pañyati yo 'rjuna |

sukhaü vô yadi vô duðkhaü sa yogø paramo matað ||

ARJUNA UVΦCA

33. yo 'yaü yogas tvayô proktað sômyena Madhusãdana |

etasyôhaü na pañyômi caècalatvôt sthitiü sthirôm ||

34. caècalaü hi manað Kêûòa pramôthi balavad dêâham |

tasyôhaü nigrahaü manye vôyor iva suduûkaram ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

35. asaüñayaü mahôbôho mano durnigrahaü calam |

abhyôsena tu Kaunteya vairôgyeòa ca gêhyate ||

36. asaüyatôtmanô yogo duûprôpa iti me matið |

vañyôtmanô tu yatatô ñakyo 'vôptum upôyatað ||

ARJUNA UVΦCA

37. ayatið ñraddhayopeto yogôc calitamônasað |

aprôpya yogasaüsiddhiü kôü gatiü Kêûòa gacchati ||

38. kaccin nobhayavibhraûåañ chinnôbhramiva nañyati |

apratiûåho mahôbôho vimãâho Brahmaòað pathi ||

39. etaü me saüñayaü Kêûòa chettum arhasy añeûatað |

tvadanyað saüñayasyôsya chettô na hy upapadyate ||

CRШBHAGAVФN UVФCA

40. Pôrtha naiveha nômutra vinôñas tasya vidyate |

na hi kalyôòakêt kañcid durgatiü tôta gacchati ||

41. prôpya puòyakêtôü lokôn uûitvô ñôñvatøð samôð |

ñucønôü ñrømatôü gehe yogabhraûåo ’bhijôyate ||

42. atha vô yoginôm eva kule bhavati dhømatôm |

etad dhi durlabhataraü loke janma yad ødêñam ||

43. tatra taü buddhisaüyogaü labhate paurvadaihikam* |

yatate ca tato bhãyað saüsiddhau Kurunandana ||

44. pãrvôbhyôsena tenaiva hriyate hy avaño ’pi sað |

jijèôsur api yogasya ñabdabrahmôtivartate ||

45. prayatnôd yatamônas tu yogø saüñuddhakilbiûað |

anekajanmasaüsiddhas tato yôti parôü gatim ||

46. tapasvibhyo ’dhiko yogø jèônibhyo ’pi mato ’dhikað |

karmibhyañ côdhiko yogø tasmôd yogø bhavôrjuna ||

47. yoginôm api sarveûôü madgatenôntarôtmanô |

ñraddhôvôn bhajate yo môü sa me yuktatamo matað ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde ôtmasaüyamayogo nôma ûaûåho ’dhyôyað



VII

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

1. mayy ôsaktamanôð Pôrtha yogaü yuèjan madôñrayað |

   asaüñayaü samagraü môü yathô jèôsyasi tac chêòu ||

2. jèônaü te ’haü savijèônam idaü vakûyômy añeûatað |

   yaj jèôtvô neha bhuyo ’nyaj jèôtavyam avañiûyate ||

3. manuûyôòôü sahasreûu kañcid yatati siddhaye |

   yatatôm api siddhônôü kañcin môü vetti tattvatað ||

4. bhãmir ôpo ’nalo vôyuð khaü mano buddhir eva ca |

   ahaükôra itøyaü me bhinnô prakêtir aûåadhô ||

5. apareyam itas tv anyôü prakêtiü viddhi me parôm |

   jøvabhãtôü mahôbôho yayedaü dhôryate jagat ||

6. etadyonøni bhãtôni sarvôòøty upadhôraya |

   ahaü kêtsnasya jagatað prabhavað pralayas tathô ||

7. mattað parataraü nônyat kiücid asti Dhanaüjaya |

   mayi sarvam idaü protaü sãtre maòigaòô iva ||

8. raso ’Ham apsu Kaunteya prabhôsmi ñañisãryayoð |

praòavað sarvavedeûu ñabdað khe pauruûaü nêûu ||

9. puòyo gandhað pêthivyôü ca tejañ côsmi vibhôvasau |

jøvanaü sarvabhãteûu tapañ côsmi tapasviûu ||

10. bøjaü môü sarvabhãtônôü viddhi Pôrtha sanôtanam |

buddhir buddhimatôm asmi tejas tejasvinôm aham ||

11. balaü balavatôü côhaü kômarôgavivarjitam |

dharmôviruddho bhãteûu kômo ’smi Bharataêûabha ||

12. ye caiva sôttvikô bhôvô rôjasôs tômasôñ ca ye |

matta eveti tôn viddhi na tv ahaü teûu te mayi ||

13. tribhir guòamayair bhôvair ebhið sarvam idaü jagat |

mohitaü nôbhijônôti môm ebhyað param avyayam ||

14. daivø hy eûô guòamayø mama môyô duratyayô |

môm eva ye prapadyante môyôm etôü taranti te ||

15. na môü duûkêtino mãdhôð prapadyante narôdhamôð |

môyayôpahêtajèônô ôsuraü bhôvam ôñritôð ||

16. caturvidhô bhajante môü janôð sukêtino ’rjuna |

ôrto jijèôsur arthôrthø jèônø ca Bharatarûabha ||

17. teûôü jèônø nityayukta ekabhaktir viñiûyate |

priyo hi jèônino ’tyartham ahaü sa ca mama priyað ||

18. udôrôð sarva evaite jèônø tv ôtmaiva me matam |

ôsthitað sa hi yuktôtmô môm evônuttamôü gatim ||

19. bahãnôü janmanôm ante jèônavôn môü prapadyate |

Vôsudevað sarvam iti sa mahôtmô sudurlabhað ||

20. kômais tais tair hêtajèônôð prapadyante ’nyadevatôð |

taü taü niyamam ôsthôya prakêtyô niyatôð svayô ||

21. yo yo yôü yôü tanuü bhaktað ñraddhayôrcitum icchati |

tasya tasyôcalôü ñraddhôü tôm eva vidadhômy aham ||

22. sa tayô ñraddhayô yuktas tasyô rôdhanam øhate |

labhate ca tatað kômôn mayaiva vihitôn hi tôn ||

23. antavat tu phalaü teûôü tad bhavaty alpacetasôm* |

devôn devayajo yônti madbhaktô yônti môm api ||

24. avyaktaü vyaktim ôpannaü manyante môm abuddhayað |

paraü bhôvam ajônanto mamôvyayam anuttamam ||

25. nôhaü prakôñað sarvasya yogamôyôsamôvêtað |

mãâho ’yaü nôbhijônôti loko môm ajam avyayam ||

26. vedôhaü samatøtôni vartamônôni côrjuna |

bhaviûyôni ca bhãtôni môü tu veda na kañcana ||

27. icchôdveûasamutthena dvaádvamohena Bhôrata |

sarvabhãtôni saümohaü sarge yônti paraütapa ||

28. yeûôü tv antagataü pôpaü janônôü puòyakarmaòôm |

te dvaádvamohanirmuktô bhajante môü dêâhavratôð ||

29. jarômaraòamokûôya môm ôñritya yatanti ye |

te Brahma tad viduð kêtsnam Adhyôtmaü Karma côkhilam ||

30. sôdhibhãtôdhidaivaü môü sôdhiyajèaü ca ye viduð |

prayôòakôle ’pi ca môü te vidur yuktacetasað ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde jèônavijèônayogo nôma saptamo ’dhyôyað



VIII

ARJUNA UVΦCA

1. kiü tad Brahma kiü Adhyôtmaü kiü Karma Puruûottama |

   Adhibhãtaü ca kiü proktam Adhidaivaü kiü ucyate ||

2. Adhiyajèað kathaü ko ’tra dehe ’smin Madhusãdana |

   prayôòakôle ca kathaü jèeyo ’si niyatôtmabhið ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

3. akûaraü Brahma paramaü svabhôvo ’dhyôtmam ucyate |

   bhãtabhôvodbhavakaro visargað Karmasaüjèitað ||

4. Adhibhãtaü kûaro bhôvað Puruûañ côdhidaivatam |

   Adhiyajèo ’ham evôtra dehe dehabhêtôü vara ||

5. antakôle ca môm eva smaran muktvô kalevaram |

   yað prayôti sa madbhôvaü yôti nôsty atra saüñayað ||

6. yaü yaü vôpi smaran bhôvaü tyajaty ante kalevaram |

   taü taü evaiti Kaunteya sadô tadbhôvabhôvitað ||

7. tasmôt sarveûu kôleûu môm anusmara yudhya ca |

   mayy arpitamanobuddhir môm evaiûyasy asaüñayað ||

8. abhyôsayogayuktena cetasô nônyagôminô |

paramaü Puruûaü divyaü yôti Pôrthônucintayan ||

9. kaviü purôòam anuñôsitôram

aòor aòøyôüsam anusmared yað |

sarvasya dhôtôram acintyarãpam

ôdityavaròaü tamasað parastôt ||

10. prayôòakôle manasôcalena

bhaktyô yukto yogabalena caiva |

bhruvor madhye prôòam ôveñya samyak

sa taü paraü Puruûam upaiti divyam ||

11. yad akûaraü vedavido vadanti

viñanti yad yatayo vøtarôgôð |

yad icchanto brahmacaryaü caranti

tat te padaü saügraheòa pravakûye ||

12. sarvadvôrôòi saüyamya mano hêdi nirudhya ca |

mãrdhny ôdhôyôtmanað prôòam ôsthito yogadhôraòôm ||

13. Om ity ekôkûaraü Brahma vyôharan môm anusmaran |

yað prayôti tyajan dehaü sa yôti paramôü gatim ||

14. ananyacetôð satataü yo môü smarati nityañað |

tasyôhaü sulabhað Pôrtha nityayuktasya yoginað ||

15. môm upetya punar janma duðkhôlayam añôñvatam |

nôpnuvanti mahôtmônað saüsiddhiü paramôü gatôð ||

16. ô brahmabhuvanôl lokôð punar ôvartino ’rjuna |

môm upetya tu Kaunteya punar janma na vidyate ||

17. sahasrayugaparyantam ahar yad Brahmaòo viduð |

rôtriü yugasahasrôntôü te ’horôtravido janôð ||

18. avyaktôd vyaktayað sarvôð prabhavanty aharôgame |

rôtryôgame praløyante tatraivôvyaktasaüjèake ||

19. bhãtagrômað sa evôyaü bhãtvô bhãtvô praløyate |

rôtryôgame ’vañað Pôrtha prabhavaty aharôgame ||

20. paras tasmôt tu bhôvo ’nyo ’vyakto ’vyaktôt sanôtanað |

yað sa sarveûu bhãteûu nañyatsu na vinañyati ||

21. avyakto ’kûara ity uktas tam ôhuð paramôü gatim |

yaü prôpya na nivartante tad dhôma paramaü mama ||

22. Puruûað sa parað Pôrtha bhaktyô labhyas tv ananyayô |

yasyôntaðsthôni bhãtôni yena sarvam idaü tatam ||

23. yatra kôle tv anôvêttim ôvêttiü caiva yoginað |

prayôtô yônti taü kôlaü vakûyômi Bharataêûabha ||

24. agni jyotir ahað ñuklað ûaòmôsô uttarôyaòam |

tatra prayôtô gacchanti Brahma Brahmavido janôð ||

25. dhãmo rôtris tathô kêûòað ûaòmôsô dakûiòôyanam |

tatra côndramasaü jyotir yogø prôpya nivartate ||

26. ñuklakêûòe gatø hy ete jagatað ñôñvate mate |

ekayô yôty anôvêttim anyayôvartate punað ||

27. naite sêtø Pôrtha jônaü yogø muhyati kañcana |

tasmôt sarveûu kôleûu yogayukto bhavôrjuna ||

28. vedeûu yajèeûu tapaðsu caiva dôneûu yat puòyaphalaü pradiûåam |

atyeti tat sarvam idaü viditvô yogø paraü sthônam upaiti côdyam ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde Akûarabrahmayogo nômôûåamo ’dhyôyað



IX

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

1. idaü tu te guhyatamaü pravakûyômy anasãyave |

   jèônaü vijèônasahitaü yaj jèôtvô mokûyase ’ñubhôt ||

2. rôjavidyô rôjaguhyaü pavitram idam uttamam |

   pratyakûôvagamaü dharmyaü susukhaü kartum avyayam ||

3. añraddadhônôð puruûô dharmasyôsya paraátapa |

   aprôpya môü nivartante mêtyusaüsôravartmani ||

4. mayô tatam idaü sarvaü jagad avyaktamãrtinô |

   matsthôni sarvabhãtôni na côhaü teûv avasthitað ||

5. na ca matsthôni bhãtôni pañya me yogam aiñvaram |

   bhãtabhênna ca bhãtastho mamôtmô bhãtabhôvanað ||

6. yathôkôñasthito nityaü vôyuð sarvatrago mahôn |

   tathô sarvôòi bhãtôni matsthônøty upadhôraya ||

7. sarvabhãtôni Kaunteya prakêtiü yônti mômikôm |

   kalpakûaye punas tôni kalpôdau visêjômy aham ||

8. prakêtiü svôm avaûåabhya visêjômi punað punað |

bhãtagrômam imaü kêtsnam avañaü prakêter vañôt ||

9. na ca môü tôni karmôòi nibadhnanti Dhanaüjaya |

udôsønavad ôsønam asaktaü teûu karmasu ||

10. mayôdhyakûeòa prakêtið sãyate sacarôcaram |

hetunônena Kaunteya jagad viparivartate ||

11. avajônanti môü mãâhô mônuûøü tanum ôñritam |

paraü bhôvam ajônanto mama bhãtamaheñvaram ||

12. moghôñô moghakarmôòo moghajèônô vicetasað |

rôkûasøm ôsurøü caiva prakêtiü mohinøü ñritôð ||

13. mahôtmônas tu môü Pôrtha daivøü prakêtim ôñritôð |

bhajanty ananyamanaso jèôtvô bhãtôdim avyayam ||

14. satataü kørtayanto môü yatantañ ca dêâhavratôð |

namasyantañ ca môü bhaktyô nityayuktô upôsate ||

15. jèônayajèena côpy anye yajanto môm upôsate |

ekatvena pêthaktvena bahudhô viñvatomukham ||

16. ahaü kratur ahaü yajèað svadhôham aham auûadham |

mantro 'ham aham evôjyam aham agnir ahaü hutam ||

17. pitôham asya jagato môtô dhôtô pitômahað |

vedyaü pavitram Oükôra êk sôma yajur eva ca ||

18. gatir bhartô prabhuð sôkûø nivôsað ñaraòaü suhêt |

prabhavað pralayað sthônaü nidhônaü bøjam avyayam ||

19. tapômy aham ahaü varûaü nigêhòômy utsêjômi ca |

amêtaü caiva mêtyuñ ca sad asac côham Arjuna ||

20. traividyô môü somapôð pãtapôpô

yajèair iûåvô svargatiü prôrthayante |

te puòyaü ôsôdya surendralokam

añnanti divyôn divi devabhogôn ||

21. te taü bhuktvô svargalokaü viñôlaü

kûøòe puòye martyalokaü viñanti |

evaü trayødharmamanuprapannô

gatôgataü kômakômô labhante ||

22. ananyôñ cintayanto môü ye janôð paryupôsate |

teûôü nityôbhiyuktônôü yogakûemaü vahômy aham ||

23. ye ’py anyadevatô bhaktô yajante ñraddhayônvitôð |

te ’pi môm eva Kaunteya yajanty avidhipãrvakam ||

24. ahaü hi sarvayajèônôü bhoktô ca prabhur eva ca |

na tu môm abhijônanti tattvenôtañ cyavanti te ||

25. yônti devavratô devôn pitên yônti pitêvratôð |

bhãtôni yônti bhãtejyô yônti madyôjino ’pi môm ||

26. patraü puûpaü phalaü toyaü yo me bhaktyô prayacchati |

tad ahaü bhaktyupahêtam aññômi prayatôtmanað ||

27. yat karoûi yad aññôsi yaj juhoûi dadôsi yat |

yat tapasyasi Kaunteya tat kuruûva madarpaòam ||

28. ñubhôñubhaphalair evaü mokûyase karmabandhanaið |

saünyôsayogayuktôtmô vimukto môm upaiûyasi ||

29. samo ’haü sarvabhãteûu na me dveûyo ’sti na priyað |

ye bhajanti tu môü bhaktyô mayi te teûu côpy aham ||

30. api cet sudurôcôro bhajate môm ananyabhôk |

sôdhur eva sa mantavyað samyag vyavasito hi sað ||

31. kûipraü bhavati dharmôtmô ñañvac chôntiü nigacchati |

Kaunteya pratijèônøhi na me bhaktað praòañyati ||

32. môü hi Pôrtha vyayôñritya ye ’pi syuð pôpayonayað |

striyo vaiñyôs tathô ñãdrôs te ’pi yônti parôü gatim ||

33. kiü punar brôhmaòôð puòyô bhaktô rôjarûayas tathô |

anityam asukhaü lokam imaü prôpya bhajasva môm ||

34. manmanô bhava madbhakto madyôjø môü namaskuru |

môm evaiûyasi yuktvaivam ôtmônaü matparôyanað ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde rôjavidyôrôjaguhyayogo nôma navamo ’dhyôyað



X

CRШBHAGAVФN UVФCA

1. bhãya eva mahôbôho ñêòu me paramaü vacað |

   yat te ’haü prøyamôòôya vakûyômi hitakômyayô ||

2. na me viduð suragaòôð prabhavaü na maharûayað |

   aham ôdir hi devônôü maharûøòôü ca sarvañað ||

3. yo môm ajam anôdiü ca vetti lokamaheñvaram |

   asaümãâhað sa martyeûu sarvapôpaið pramucyate ||

4. buddhir jèônam asaümohað kûamô satyaü damað ñamað |

   sukhaü duðkhaü bhôvo ’bhôvo bhayaü côbhayam eva ca ||

5. ahiüsô samatô tuûåis tapo dônaü yaño ’yañað |

   bhavanti bhôvô bhãtônôü matta eva pêthagvidhôð ||

6. maharûayað sapta pãrve catvôro Manavas tathô |

   madbhôvô mônasô jôtô yeûôü loka imôð prajôð ||

7. etôü vibhãtiü yogaü ca mama yo vetti tattvatað |

   so ’vikampena yogena yujyate nôtra saüñayað ||

8. ahaü sarvasya prabhavo mattað sarvaü pravartate |

iti matvô bhajante môü budhô bhôvasamanvitôð ||

9. maccittô madgataprôòô bodhayantað parasparam |

kathayantañ ca môü nityaü tuûyanti ca ramanti ca ||

10. teûôü satatayuktônôü bhajatôü prøtipãrvakam |

dadômi buddhiyogaü taü yena môm upayônti te ||

11. teûôm evônukampôrtham aham ajèônajaü tamað |

nôñayômy ôtmabhôvastho jèônadøpena bhôsvatô ||

ARJUNA UVΦCA

12. paraü Brahma paraü dhôma pavitraü parama bhavôn |

Puruûaü ñôñvataü divyam adidevam ajaü vibhum ||

13. ôhus tvôü êûayað sarve devarûir Nôradas tathô |

Asito Devalo Vyôsað svayaü caiva bravøûi me ||

14. sarvam etad êtaü manye yan môü vadasi Keñava |

na hi te bhagavan vyaktiü vidur devô na dônavôð ||

15. svayam evôtmanôtmônaü vettha tvaü Puruûottama |

bhãtabhôvana bhãteña devadeva jagatpate ||

16. vaktum arhasy añeûeòa divyô hy ôtmavibhãtayað |

yôbhir vibhãtibhir lokôn imôüs tvaü vyôpya tiûåhasi ||

17. kathaü vidyôm ahaü yogiüs tvôü sadô paricintayan |

keûu keûu ca bhôveûu cintyo ’si bhagavan mayô ||

18. vistareòôtmano yogaü vibhãtiü ca Janôrdana |

bhãyað kathaya têptir hi ñêòvato nôsti me ’mêtam ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

19. hanta te kathayiûyômi divyô hy ôtmavibhãtayað |

prôdhônyatað Kuruñreûåha nôsty anto vistarasya me ||

20. aham ôtmô Guâôkeña sarvabhãtôñayasthitað |

aham ôdiñ ca madhyaü ca bhãtônôm anta eva ca ||

21. Ôdityônôm ahaü Viûòur jyotiûôü ravir aüñumôn |

Marøcir Marutôm asmi nakûatrôòôm ahaü ñañø ||

22. vedônôü Sômavedo ’smi devônôm asmi Vôsavað |

indriyôòôü manañ côsmi bhãtônôm asmi cetanô ||

23. Rudrôòôü Ñaükarañ côsmi vitteño yakûarakûasôm |

Vasãnôü pôvakañ côsmi Meruð ñikhariòôm aham ||

24. purodhasôü ca mukhyaü môü viddhi Pôrtha Bêhaspatim |

senônønôm ahaü Skandað sarasôm asmi sôgarað ||

25. maharûøòôü Bhêgur ahaü girôm asmy ekam akûaram |

yajèônôü japayajèo ’smi sthôvarôòôü Himôlayað ||

26. añvatthað sarvavêkûôòôü devarûøòôü ca Nôradað |

gandharvôòôü Citrarathað siddhônôü Kapilo munið ||

27. Uccaiðñravasaü añvônôü viddhi môm amêtodbhavam |

Airôvataü gajendrôòôü narôòôü ca narôdhipam ||

28. ôyudhônôm ahaü vajraü dhenãnôm asmi Kômadhuk |

prajanañ côsmi Kandarpað sarpôòôm asmi Vôsukið ||

29. Anantañ côsmi nôgônôü Varuòo yôdasôm aham |

pitêòôm Aryamô côsmi Yamað saüyamatôm aham ||

30. Prahlôdañ côsmi Daityônôü kôlað kalayatôm aham |

mêgôòôü ca mêgendro ’haü Vainateyañ ca pakûiòôm

31. pavanað pavatôm asmi Rômað ñastrabhêtôm aham |

jhaûôòôü Makarañ côsmi srotasôm asmi Jôhnavø ||

32. sargôòôm ôdir antañ ca madhyaü caivôham Arjuna |

Adhyôtmavidyô vidyônôü vôdað pravadatôm aham ||

33. akûarôòôm akôro ’smi dvandvað sômôsikasya ca |

aham evôkûayað kôlo dhôtôhaü viñvatomukhað ||

34. mêtyuð sarvaharañ côham udbhavañ ca bhaviûyatôm |

kørtið ñrør vôk ca nôrøòôü smêtir medhô dhêtið kûamô ||

35. Bêhatsôma tathô sômnôü gôyatrø chandasôm aham |

môsônôü môrgañørûo ’ham êtãnôü kusumôkarað ||

36. dyãtaü chalayatôm asmi tejas tejasvinôm aham |

jayo ’smi vyavasôyo ’smi sattvaü sattvavatôm aham ||

37. Vêûòønôü Vôsudevo ’smi Pôòâavônôü Dhanaüjayað |

munønôm apy ahaü Vyôsað kavønôm Uñanô kavið ||

38. daòâo damayatôm asmi nøtir asmi jigøûatôm |

maunaü caivôsmi guhyônôü jèônaü jèônavatôm aham ||

39. yac côpi sarvabhãtônôü bøjaü tad aham Arjuna |

na tad asti vinô yat syôn mayô bhãtaü carôcaram ||

40. nônto ’sti mama divyônôü vibhãtønôü paraütapa |

eûa tãddeñatað prokto vibhãter vistaro mayô ||

41. yad yad vibhãtimat sattvaü ñrømad ãrjitam eva vô |

tat tad evôvagaccha tvaü mama tejoüñasaübhavam ||

42. atha vô bahunaitena kiü jèôtena tavôrjuna |

viûåabhyôham idaü kêtsnam ekôüñena sthito jagat ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde vibhãtiyogo nôma dañamo ’dhyôyað



XI

ARJUNA UVΦCA

1. madanugrahôya paramaü guhyam Adhyôtmasaüjèitam |
   yat tvayoktaü vacas tena moho ’yaü vigato mama ||

2. bhavôpyayau hi bhãtônôü ñrutau vistaraño mayô |
   tvattað kamalapatrôkûa môhôtmyam api côvyayam ||

3. evam etad yathôttha tvam ôtmônaü parameñvara |
   draûåum icchômi te rãpam aiñvaraü Puruûottama ||

4. manyase yadi tac chakyaü mayô draûåum iti prabho |
   yogoñvara tato me tvaü darñayôtmônam avyayam ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

5. pañya me Pôrtha rãpôòi ñataño ’tha sahasrañað |
   nônôvidhôni divyôni nônôvaròôkêtøni ca ||

6. pañyôdityôn Vasãn Rudrôn Añvinau Marutas tathô |
   bahãny adêûåapãrvôòi pañyôñcaryôòi Bhôrata ||

7. ihaikasthaü jagat kêtsnaü pañyôdya sacarôcaraü |
   mama dehe Guâôkeña yac cônyad draûåum icchasi ||

8. na tu môü ñakyase draûåum anenaiva svacakûuûô |

divyaü dadômi te cakûuð pañya me yogam aiñvaram ||

SAЬJAYA UVΦCA

9. evam uktvô tato rôjan mahôyogeñvaro Harið |

darñayôm ôsa Pôrthôya paramaü rãpam aiñvaram ||

10. anekavaktranayanam anekôdbhutadarñanam |

anekadivyôbharaòaü divyônekodyatôyudham ||

11. divyamôlyômbaradharaü divyagandhônulepanam |

sarvôñcaryamayaü diptam* anantaü viñvatomukham ||

12. divi sãryasahasrasya bhaved yugapad utthitô |

yadi bhôð sadêñø sô syôd bhôsas tasya mahôtmanað ||

13. tatraikasthaü jagat kêtsnaü pravibhaktam anekadhô |

apañyad devadevasya ñarøre Pôòâavas tadô ||

14. tatað sa vismayôviûåo hêûåaromô Dhanaájayað |

praòamya ñirasô devaü kêtôèjalir abhôûata ||

ARJUNA UVΦCA

15. pañyômi devôüs tava deva dehe

sarvôüs tathô bhãtaviñeûasaüghôn |

Brahmôòam øñaü kamalôsanastham

êûøüñ ca sarvôn uragôüñ ca divyôn ||

16. anekabôhãdaravaktranetraü

pañyômi tvôü sarvato ’nantarãpam |

nôntaü na madhyaü na punas tavôdiü

pañyômi viñveñvara viñvarãpa ||

17. kirøåinaü gadinaü cakriòaü ca

tejorôñiü sarvato døptimantam |

pañyômi tvôü durnirøkûyaü samantôd

døptônalôrkadyutim aprameyam ||

18. tvam akûaraü paramaü veditavyaü

tvam asya viñvasya paraü nidhônam |

tvam avyayað ñôñvatadharmagoptô

sanôtanas tvaü Puruûo mato me ||

19. anôdimadhyôntam anantavøryam

anantabôhuü ñañisãryanetram |

pañyômi tvôü døptahutôñavaktraü

svatejasô viñvam idaü tapantam ||

20. dyôvôpêthivyor idam antaraü hi

vyôptaü tvayaikena diñañ ca sarvôð |

dêûåvôdbhutaü rãpam* ugraü* tavedaü*

lokatrayaü pravyathitaü mahôtman ||

21. amø hi tvôü surasaüghô viñanti

    kecid bhøtôð prôèjalayo gêòanti |

svastøty uktvô maharûisiddhasaüghôð

    stuvanti tvôü stutibhið puûkalôbhið ||

22. Rudrôdityô Vasavo ye ca Sôdhyô

    Viñve ’ñvinau Marutañ coûmapôñ ca |

gandharvayakûôsurasiddhasaüghô

    vøkûante tvôü vismitôñ caiva sarve ||

23. rãpaü mahat te bahuvaktranetraü

    mahôbôho bahubôhãrupôdam |

bahãdaraü bahudaüûårôkarôlaü

    dêûåvô lokôð pravyathitôs tathôham ||

24. nabhaðspêñaü døptam anekavaròaü

    vyôttônanaü døptaviñôlanetram |

dêûåvô hi tvôü pravyathitôntarôtmô

    dhêtiü na vindômi ñamaü ca Viûòo ||

25. daüûårôkarôlôni ca te mukhôni

    dêûåvaiva kôlônalasaünibhôni |

diño na jône na labhe ca ñarma

    prasøda deveña jagannivôsa ||

26. amø ca tvôü Dhêtarôûårasya putrôð

sarve sahaivôvanipôlasaüghaið |

Bhøûmo Droòað sãtaputras tathôsau

sahôsmadøyair api yodhamukhyaið ||

27. vaktrôòi te tvaramôòô viñanti

daüûårôkarôlôni bhayônakôni |

kecid vilagnô dañanôntareûu

saüdêñyante cãròitair uttamôþgaið ||

28. yathô nadønaü bahavo ’mbuvegôð

samudram evôbhimukhô dravanti |

tathô tavômø naralokavørô

viñanti vaktrôòy abhivijvalanti ||

29. yathô pradøptaü jvalanaü pataágô

viñanti nôñôya samêddhavegôð |

tathaiva nôñôya viñanti lokôs

tavôpi vaktrôòi samêddhavegôð ||

30. lelihyase grasamônað samantôl

lokôn samagrôn vadanair jvaladbhið |

tejobhir ôpãrya jagat samagraü

bhôsas tavogrôð pratapanti Viûòo ||

31. ôkhyôhi me ko bhavôn ugrarãpo

namo ’stu te devavara prasøda |

vijèôtum icchômi bhavantam ôdyaü

na hi prajônômi tava pravêttim ||

CRШBHAGAVФN UVФCA

32. kôlo ’smi lokakûayakêt pravêddho

lokôn samôhartum iha pravêttað |

ête ’pi tvôü na bhaviûyanti sarve

ye ’vasthitôð pratyanøkeûu yodhôð ||

33. tasmôt tvam uttiûåha yaño labhasva

jitvô ñatrãn bhuþkûva rôjyaü samêddham |

mayaivaite nihatôð pãrvam eva

nimittamôtraü bhava savyasôcin ||

34. Droòaü ca Bhøûmaü ca Jayadrathaü ca

Karòaü tathônyôn api yodhavørôn |

mayô hatôüs tvaü jahi mô vyathiûåhô

yudhyasva jetôsi raòe sapatnôn ||

SAЬJAYA UVФCA

35. etac chrutvô vacanaü Keñavasya

kêtôèjalir vepamônað kirøåø |

namas kêtvô bhãya evôha Kêûòaü

sagadgadaü bhøtabhøtað praòamya ||

ARJUNA UVΦCA

36. sthône Hêûøkeña tava prakørtyô

   jagat prahêûyaty anurajyate ca |

rakûôüsi bhøtôni diño dravanti

   sarve namasyanti ca siddhasaüghôð ||

37. kasmôc ca te na nameran mahôtman

   garøyase Brahmaòo ’py ôdikartre |

ananta deveña jagannivôsa

   tvam akûaraü sad asat tat paraü yat ||

38. tvam ôdidevað Puruûað purôòas

   tvam asya viñvasya paraü nidhônam |

vettôsi vedyaü ca paraü ca dhôma

   tvayô tataü viñvam anantarãpa ||

39. Vôyur Yamo ’gnir Varuòað ñañôþkað

   Prajôpatis tvaü prapitômahañ ca |

namo namas te ’stu sahasrakêtvað

   punañ ca bhãyo ’pi namo namas te ||

40. namað purastôd atha pêûåhatas te

   namo ’stu te sarvata eva sarva |

anantavøryômitavikramas tvaü

   sarvaü samôpnoûi tato ’si sarvað ||

41. sakheti matvô prasabhaü yad uktaü

he Kêûòa he Yôdava he sakheti |

ajônatô mahimônaü tavedaü

mayô pramôdôt praòayena vôpi ||

42. yac côvahôsôrtham asatkêto ’si

vihôrañayyôsanabhojaneûu |

eko ’tha vôpy Acyuta tatsamakûaü

tat kûômaye tvôm aham aprameyam ||

43. pitôsi lokasya carôcarasya

tvam asya pãjyañ ca gurur garøyôn |

na tvatsamo ’sty abhyadhikað kuto ’nyo

lokatraye ’py apratimaprabhôva ||

44. tasmôt praòamya praòidhôya kôyaü

prasôdaye tvôm aham øñam øâyam |

piteva putrasya sakheva sakhyuð

priyað priyôyôrhasi deva soâhum ||

45. adêûåapãrvaü hêûito ’smi dêûåvô

bhayena ca pravyathitaü mano me |

tad eva me darñaya deva rãpaü

prasøda deveña jagannivôsa ||

46. kirøåinaü gadinaü cakrahastam

icchômi tvôü draûåum ahaü tathaiva |

tenaiva rãpeòa caturbhujena

sahasrabôho bhava viñvamãrte ||

CRШBHAGAVФN UVФCA

47. mayô prasannena tavôrjunedaü

rãpaü paraü darñitam ôtmayogôt |

tejomayaü viñvam anantam ôdyaü

yan me tvadanyena na dêûåapãrvam ||

48. na vedayajèôdhyayanair na dônair

na ca kriyôbhir na tapobhir ugraið |

evaü rãpað ñakya ahaü nêloke

draûåuü tvadanyena Kurupravøra ||

49. mô te vyathô mô ca vimãâhabhôvo

dêûåvô rãpaü ghoraü ødêþ mamedam |

vyapetabhøð prøtamanôð punas tvaü

tad eva me rãpam idaü prapañya ||

SAЬJAYA UVФCA

50. ity Arjunaü Vôsudevas tathoktvô

svakaü rãpaü darñayôm ôsa bhãyað |

ôñvôsayôm ôsô ca bhøtam enaü

bhãtvô punað saumyavapur mahôtmô ||

ARJUNA UVΦCA

51. dêûåvedaü mônuûaü rãpaü tava saumyaü Janôrdana |

idônøm asmi saüvêttað sacetôð prakêtiü gatað ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

52. sudurdarñam idaü rãpaü dêûåavôn asi yan mama |

devô apy asya rãpasya nityaü darñanakôþkûiòað ||

53. nôhaü vedair na tapasô na dônena na cejyayô |

ñakya evaüvidho draûåuü dêûåavôn asi môü yathô ||

54. bhaktyô tv ananyayô ñakya aham evaüvidho ’rjuna |

jèôtuü draûåuü ca tattvena praveûåuü ca paraütapa |

55. matkarmakên matparamo madbhaktað saþgavarjitað |

nirvairað sarvabhãteûu yað sa môm eti Pôòâava ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde viñvarãpadarñanayogo nômaikôdaño ’dhyôyað



XII

ARJUNA UVΦCA

1. evaü satatayuktô ye bhaktôs tvôü paryupôsate |

   ye côpy akûaram avyaktaü teûôü ke yogavittamôð ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

2. mayy ôveñya mano ye môü nityayuktô upôsate |

   ñraddhayô parayopetôs te me yuktatamô matôð ||

3. ye tv akûaram anirdeñyam avyaktaü paryupôsate |

   sarvatragam acintyaü ca kãåastham acalaü dhruvam ||

4. saüniyamyendriyagrômaü sarvatra samabuddhayað |

   te prôpnuvanti môm eva sarvabhãtahite ratôð ||

5. kleño ’dhikataras teûôm avyaktôsaktacetasôm |

   avyaktô hi gatir duðkhaü dehavadbhir avôpyate ||

6. ye tu sarvôòi karmôòi mayi saünyasya matparôð |

   ananyenaiva yogena môü dhyôyanta upôsate ||

7. teûôm ahaü samuddhartô mêtyusaüsôrasôgarôt |

   bhavômi nacirôt Pôrtha mayy ôveñitacetasôm ||

8. mayy eva mana ôdhatsva mayi buddhiü niveñaya |

nivasiûyasi mayy eva ata ãrdhvaü na saüñayað ||

9. atha cittaü samôdhôtuü na ñaknoûi mayi sthiram |

abhyôsayogena tato môm icchôptuü Dhanaüjaya ||

10. abhyôse ’py asamartho ’si matkarmaparamo bhava |

madartham api karmôòi kurvan siddhim avôpsyasi ||

11. athaitad apy añakto ’si kartuü madyogam añritað |

sarvakarmaphalatyôgaü tatað kuru yatôtmavôn ||

12. ñreyo hi jèônam abhyôsôj jèônôd dhyônaü viñiûyate |

dhyônôt karmaphalatyôgas tyôgôc chôntir anantaram ||

13. adveûåô sarvabhãtônôü maitrað karuòa eva ca |

nirmamo nirahaükôrað samaduðkhasukhað kûamø ||

14. saütuûåað satataü yogø yatôtmô dêâhaniñcayað |

mayy arpitamanobuddhir yo madbhaktað sa me priyað ||

15. yasmôn nodvijate loko lokôn nodvijate ca yað |

harûômarûabhayodvegair mukto yað sa ca me priyað ||

16. anapekûað ñucir dakûa udôsøno gatavyathað |

sarvôrambhaparityôgø yo madbhaktað sa me priyað ||

17. yo na hêûyati na dveûåi na ñocati na kôþkûati |

ñubhôñubhaparityôgø bhaktimôn yað sa me priyað ||

18. samað ñatrau ca mitre ca tathô mônôpamônayoð |

ñøtoûòasukhaduðkheûu samað saþgavivarjitað ||

19. tulyanindôstutir maunø saütuûåo yena kenacit |

aniketað sthiramatir bhaktimôn me priyo narað ||

20. ye tu dharmyômêtam idaü yathoktaü paryupôsate |

ñraddadhônô matparamô bhaktôs te ’tøva me priyôð ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde bhaktiyogo nôma dvôdaño ’dhyôyað



XIII

CRШBHAGAVФN UVФCA

1. idaü ñarøraü Kaunteya kûetram ity abhidhøyate |

   etad yo vetti taü prôhuð kûetrajèa iti tadvidað ||

2. kûetrajèaü côpi môü viddhi sarvakûetreûu Bhôrata |

   kûetrakûetrajèayor jèônaü yat taj jèônaü mataü mama ||

3. tat kûetraü yac ca yôdêk ca yad vikôri yatañ ca yat |

   sa ca yo yatprabhôvañ ca tat samôsena me ñêòu ||

4. êûibhir bahudhô gøtaü chandobhir vividhaið pêthak |

   Brahmasãtrapadaiñ caiva hetumadbhir viniñcitam* ||

5. mahôbhãtôny ahaükôro buddhir avyaktam eva ca |

   indriyôòi dañaikaü ca paèca cendriyagocarôð ||

6. icchô dveûað sukhaü duðkhaü saüghôtañ cetanô dhêtið |

   etat kûetraü samôsena savikôram udôhêtam ||

7. amônitvam adambhitvam ahiüsô kûôntir ôrjavam |

   ôcôryopôsanaü ñaucaü sthairyam ôtmavinigrahað ||

8. indriyôrtheûu vairôgyam anahaükôra eva ca |

janmamêtyujarôvyôdhiduðkhadoûônudarñanam ||

9. asaktir anabhiûvaþgað putradôragêhôdiûu |

nityaü ca samacittatvam iûåôniûåopapattiûu ||

10. mayi cônanyayogena bhaktir avyabhicôriòø |

viviktadeñasevitvam aratir janasaüsadi ||

11. Adhyôtmajèônanityatvaü tattvajèônôrthadarñanam |

etaj jèônam iti proktam ajèônaü yad ato ’nyathô ||

12. jèeyaü yat tat pravakûyômi yaj jèôtvômêtam añnute |

anôdimat paraü Brahma na sat tan nôsad ucyate ||

13. sarvatað pôòipôdaü tat sarvato kûiñiromukham |

sarvatað ñrutimal loke sarvam ôvêtya tiûåhati ||

14. sarvendriyaguòôbhôsaü sarvendriyavivarjitam |

asaktaü sarvabhêc caiva nirguòaü guòabhoktê ca ||

15. bahir antañ ca bhãtônôm acaraü caram eva ca |

sãkûmatvôt tad avijèeyaü dãrasthaü côntike ca tat ||

16. avibhaktaü ca bhãteûu vibhaktam iva ca sthitam |

bhãtabhartê ca taj jèeyaü grasiûòu prabhaviûòu ca ||

17. jyotiûôm api taj jyotis tamasað param ucyate |

jèônaü jèeyaü jèônagamyaü hêdi sarvasya dhiûåhitam* ||

18. iti kûetraü tathô jèônaü jèeyaü coktaü samôsatað |

madbhakta etad vijèôya madbhôvôyopapadyate ||

19. prakêtiü Puruûaü caiva viddhy anôdø ubhôv api |

vikôraüñ ca guòôüñ caiva viddhi prakêtisaübhavôn ||

20. kôryakôraòakartêtve hetuð prakêtir ucyate |

Puruûað sukhaduðkhônôü bhoktêtve hetur ucyate ||

21. Puruûað prakêtistho hi bhuþkte prakêtijôn guòôn |

kôraòaü guòasaþgo ’sya sadasadyonijanmasu ||

22. upadraûåônumantô ca bhartô bhoktô Maheñvarað |

paramôtmeti côpy ukto dehe ’smin Puruûað parað ||

23. ya evaü vetti Puruûaü prakêtiü ca guòaið saha |

sarvathô vartamôno ’pi na sa bhãyo ’bhijôyate ||

24. dhyônenôtmani pañyanti kecid ôtmônam ôtmanô |

anye sôükhyena yogena karmayogena côpare ||

25. anye tv evam ajônantað ñrutvônyebhya upôsate |

te ’pi côtitaranty eva mêtyuü ñrutiparôyaòôð ||

26. yôvat saüjôyate kiücit sattvaü sthôvarajaþgamam |

kûetrakûetrajèasaüyogôt tad viddhi Bharatarûabha ||

27. samaü sarveûu bhãteûu tiûåhantaü parameñvaram |

vinañyatsv avinañyantaü yað pañyati sa pañyati ||

28. samaü pañyan hi sarvatra samavasthitam øñvaram |

na hinasty ôtmanôtmônaü tato yôti parôü gatim ||

29. prakêtyaiva ca karmôòi kriyamôòôni sarvañað |

yað pañyati tathôtmônam akartôraü sa pañyati ||

30. yadô bhãtapêthagbhôvam ekastham anupañyati |

tata eva ca vistôraü Brahma saüpadyate tadô ||

31. anôditvôn nirguòatvôt Paramôtmôyam avyayað |

ñarørastho ’pi Kaunteya na karoti na lipyate ||

32. yathô sarvagataü saukûmyôd ôkôñaü nopalipyate |

sarvatrôvasthito dehe tathôtmô nopalipyate ||

33. yathô prakôñayaty ekað kêtsnaü lokam imaü ravið |

kûetraü kûetrø tathô kêtsnaü prakôñayati Bhôrata ||

34. kûetrakûetrajèayor evam antaraü jèônacakûuûô |

bhãtaprakêtimokûaü ca ye vidur yônti te param ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde kûetrakûetrajèavibhôgayogo nôma trayodaño ’dhyôyað



XIV

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

1. paraü bhãyað pravakûyômi jèônônôü jèônam uttamam |

   yaj jèôtvô munayað sarve parôü siddhim ito gatôð ||

2. idaü jèônam upôñritya mama sôdharmyam ôgatôð |

   sarge 'pi nopajôyante pralaye na vyathanti ca ||

3. mama yonir mahad Brahma tasmin garbhaü dadhômy aham |

   saübhavað sarvabhãtônôü tato bhavati Bhôrata ||

4. sarvayoniûu Kaunteya mãrtayað saübhavanti yôð |

   tôsôü Brahma mahad yonir ahaü bøjapradað pitô ||

5. sattvaü rajas tama iti guòôð prakêtisaübhavôð |

   nibadhnanti mahôbôho dehe dehinam avyayam ||

6. tatra sattvaü nirmalatvôt prakôñakam anômayam |

   sukhasaþgena badhnôti jèônasaþgena cônagha ||

7. rajo rôgôtmakaü viddhi têûòôsaþgasamudbhavam |

   tan nibadhnôti Kaunteya karmasaþgena dehinam ||

8. tamas tv ajèônajaü viddhi mohanaü sarvadehinôm |

pramôdôlasyanidrôbhis tan nibadhnôti Bhôrata ||

9. sattvaü sukhe saèjayati rajað karmaòi Bhôrata |

jèônam ôvêtya tu tamað pramôde saèjayaty uta ||

10. rajas tamañ côbhibhãya sattvaü bhavati Bhôrata |

rajað sattvaü tamañ caiva tamað sattvaü rajas tathô ||

11. sarvadvôreûu dehe ’smin prakôña upajôyate |

jèônaü yadô tadô vidyôd vivêddhaü sattvam ity uta ||

12. lobhað pravêttir ôrambhað karmaòôm añamað spêhô |

rajasy etôni jôyante vivêddhe Bharatarûabha ||

13. aprakôño ’pravêttiñ ca pramôdo moha eva ca |

tamasy etôni jôyante vivêddhe Kurunandana ||

14. yadô sattve pravêddhe tu pralayaü yôti dehabhêt |

tadottamavidôü lokôn amalôn pratipadyate ||

15. rajasi pralayaü gatvô karmasaþgiûu jôyate |

tathô pralønas tamasi mãâhayoniûu jôyate ||

16. karmaòað sukêtasyôhuð sôttvikaü nirmalaü phalam |

rajasas tu phalaü duðkham ajèônaü tamasað phalam ||

17. sattvôt saüjôyate jèônaü rajaso lobha eva ca |

pramôdamohau tamaso bhavato ’jèônam eva ca ||

18. ãrdhvaü gacchanti sattvasthô madhye tiûåhanti rôjasôð |

jaghanyaguòavêttisthô* adho gacchanti tômasôð ||

19. nônyaü guòebhyað kartôraü yadô dêûåônupañyati |

guòebhyañ ca paraü vetti madbhôvaü so ’dhigacchati ||

20. guòôn etôn atøtya trøn dehø dehasamudbhavôn |

janmamêtyujarôduðkhair vimukto ’mêtam añnute ||

ARJUNA UVΦCA

21. kair liþgais trøn guòôn etôn atøto bhavati prabho |

kim ôcôrað kathaü caitôüs trøn guòôn ativartate ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

22. prakôñaü ca pravêttiü ca moham eva ca Pôòâava |

na dveûåi saüpravêttôni na nivêttôni kôþkûati ||

23. udôsønavad ôsøno guòair yo na vicôlyate |

guòô vartanta ity eva yo ’vatiûåhati neþgate ||

24. samaduðkhasukhað svasthað samaloûåôñmakôècanað |

tulyapriyôpriyo dhøras tulyanindôtmasaüstutið ||

25. mônôpamônayos* tulyas tulyo mitrôripakûayoð |

sarvôrambhaparityôgø guòôtøtað sa ucyate ||

26. môü ca yo ’vyabhicôreòa bhaktiyogena sevate |

sa guòôn samatøtyaitôn Brahmabhãyôya kalpate ||

27. Brahmaòo hi pratiûåhôham amêtasyôvyayasya ca |

ñôñvatasya ca dharmasya sukhasyaikôntikasya ca ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde guòatrayavibhôgayogo nôma caturdaño ’dhyôyað







XV

CRШBHAGAVФN UVФCA

1. ãrdhvamãlam adhaðñôkham añvatthaü prôhur avyayam |

   chandôüsi yasya paròôni yas taü veda sa vedavit ||

2. adhañ cordhvaü prasêtôs tasya ñôkhô

      guòapravêddhô viûayapravôlôð |

   adhañ ca mãlôny anusaütatôni

      karmônubandhøni manuûyaloke ||

3. na rãpam asyeha tathopalabhyate

      nônto na côdir na ca saüpratiûåhô |

   añvattham enaü suvirãâhamãlam

      asaþgañastreòa dêâhena chittvô ||

4. tatað padaü tat parimôrgitavyaü

      yasmin gatô na nivartanti bhãyað |

   tam eva côdyaü Puruûaü prapadye

      yatað pravêttið prasêtô purôòø ||

5. nirmônamohô jitasaþgadoûô

   Adhyôtmanityô vinivêttakômôð |

   dvandvair vimuktôð sukhaduðkhasaüjèair

   gacchanty amãâhôð padam avyayaü tat ||

6. na tad bhôsayate sãryo na ñañôþko na pôvakað |

   yad gatvô na nivartante tad dhôma paramaü mama ||

7. mamaivôáño jøvaloke jøvabhãtað sanôtanað |

   manaðûaûåhônøndriyôòi prakêtisthôni karûati ||

8. ñarøraü yad avôpnoti yac côpy utkrômatøñvarað |

   gêhøtvaitôni saüyôti vôyur gandhôn ivôñayôt ||

9. ñrotraü cakûuð sparñanaü ca rasanaü ghrôòam eva ca |

   adhiûåhôya manañ côyaü viûayôn upasevate ||

10. utkrômantaü sthitaü vôpi bhuèjônaü vô guòônvitam |

    vimãâhô nônupañyanti pañyanti jèônacakûuûað ||

11. yatanto yoginañ cainaü pañyanty ôtmany avasthitam |

    yatanto ’py akêtôtmôno nainaü pañyanty acetasað ||

12. yad ôdityagataü tejo jagad bhôsayate ’khilam |

    yac candramasi yac côgnau tat tejo viddhi mômakam ||

13. gôm ôviñya ca bhãtôni dhôrayômy aham ojasô |

    puûòômi cauûadhøð sarvôð somo bhãtvô rasôtmakað ||

14. ahaü Vaiñvônaro bhãtvô prôòinôü deham ôñritað |

prôòôpônasamôyuktað pacômy annaü caturvidham ||

15. sarvasya côhaü hêdi saüniviûåo mattað smêtir jèônam apohanaü ca |

vedaiñ ca sarvair aham eva vedyo vedôntakêd vedavid eva côham ||

16. dvôv imau puruûau loke kûarañ côkûara eva ca |

kûarað sarvôòi bhãtôni kãåastho ’kûara ucyate ||

17. uttamað Puruûas tv anyað Paramôtmety udôhêtað |

yo lokatrayam ôviñya bibharty avyaya øñvarað ||

18. yasmôt kûaram atøto ’ham akûarôd api cottamað |

ato ’smi loke vede ca prathitað Puruûottamað ||

19. yo môm evam asaümãâho jônôti Puruûottamam |

sa sarvavid bhajati môü sarvabhôvena Bhôrata ||

20. iti guhyatamaü ñôstram idam uktaü mayônagha |

etad buddhvô buddhimôn syôt kêtakêtyañ ca Bhôrata ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde Puruûottamayogo nôma paècadaño ’dhyôyað





XVI

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

1. abhayaü sattvasaüñuddhir jèônayogavyavasthitið |

   dônaü damañ ca yajèañ ca svôdhyôyas tapa ôrjavam ||

2. ahiüsô satyam akrodhas tyôgað ñôntir apaiñunam |

   dayô bhãteûv aloluptvaü môrdavaü hrør acôpalam ||

3. tejað kûamô dhêtið ñaucam adroho nôtimônitô |

   bhavanti saüpadaü daivøm abhijôtasya Bhôrata ||

4. dambho darpo ’bhimônañ* ca krodhað pôruûyam eva ca |

   ajèônaü côbhijôtasya Pôrtha saüpadam ôsurøm ||

5. daivø saüpad vimokûôya nibandhôyôsurø matô |

   mô ñucað saüpadaü daivøm abhijôto ’si Pôòâava ||

6. dvau bhãtasargau loke ’smin daiva ôsura eva ca |

   daivo vistarañað prokta ôsuraü Pôrtha me ñêòu ||

7. pravêttiü ca nivêttiü ca janô na vidur ôsurôð |

na ñaucaü nôpi côcôro na satyaü teûu vidyate ||

8. asatyam apratiûåhaü te jagad ôhur anøñvaram |

aparasparasaübhãtaü kim anyat kômahaitukam ||

9. etôü dêûåim avaûåabhya naûåôtmôno 'lpabuddhayað |

prabhavanty ugrakarmôòað kûayôya jagato 'hitôð ||

10. kômam ôñritya duûpãraü dambhamônamadônvitôð |

mohôd gêhøtvôsadgrôhôn pravartante 'ñucivratôð |

11. cintôm aparimeyôü ca pralayôntôm upôñritôð |

kômopabhogaparamô etôvad iti niñcitôð ||

12. ôñôpañañatair baddhôð kômakrodhaparôyaòôð |

øhante kômabhogôrtham anyôyenôrthasaücayôn ||

13. idam adya mayô labdham idaü prôpsye manoratham |

idam astødam api me bhaviûyati punar dhanam ||

14. asau mayô hatað ñatrur haniûye côparôn api |

øñvaro 'ham ahaü bhogø siddho 'haü balavôn sukhø ||

15. ôâhyo 'bhijanavôn asmi ko 'nyo 'sti sadêño mayô |

yakûye dôsyômi modiûya ity ajèônavimohitôð ||

16. anekacittavibhrôntô mohajôlasamôvêtôð |

prasaktôð kômabhogeûu patanti narake 'ñucau ||

17. ôtmasaübhôvitôð stabdhô dhanamônamadônvitôð |

yajante nômayajèais te dambhenôvidhipãrvakam ||

18. ahaükôraü balaü darpaü kômaü krodhaü ca saüñritôð |

môm ôtmaparadeheûu pradviûanto 'bhyasãyakôð ||

19. tôn ahaü dviûatað krãrôn saüsôreûu narôdhamôn |

kûipômy ajasram añubhôn ôsurøûv eva yoniûu ||

20. ôsurøü yonim ôpannô mãâhô janmani janmani |

môm aprôpyaiva Kaunteya tato yônty adhamôü gatim ||

21. trividhaü narakasyedaü dvôraü nôñanam ôtmanað |

kômað krodhas tathô lobhas tasmôd etat trayaü tyajet ||

22. etair vimuktað Kaunteya tamodvôrais tribhir narað |

ôcaraty ôtmanað ñreyas tato yôti parôü gatim ||

23. yað ñôstravidhim utsêjya vartate kômakôratað |

na sa siddhim avôpnoti na sukhaü na parôü gatim ||

24. tasmôc chôstraü pramôòaü te kôryôkôryav yavasthitau |

jèôtvô ñôstravidhônoktaü karma kartum ihôrhasi ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde daivôsurasaüpadvibhôgayogo nôma ûoâaño 'dhyôyað



XVII

ARJUNA UVΦCA

1. ye ñôstravidhim utsêjya yajante ñraddhayônvitôð |

   teûôü niûåhô tu kô Kêûòa sattvam ôho rajas tamað ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

2. trividhô bhavati ñraddhô dehinôü sô svabhôvajô |

   sôttvikø rôjasø caiva tômasø ceti tôü ñêòu ||

3. sattvônurãpô sarvasya ñraddhô bhavati Bhôrata |

   ñraddhômayo ’yaü puruûo yo yacchraddhað sa eva sað ||

4. yajante sôttvikô devôn yakûarakûôüsi rôjasôð |

   pretôn bhãtagaòôü cônye yajante tômasô janôð ||

5. añôstravihitaü ghoraü tapyante ye tapo janôð |

   dambhôhaükôrasaüyuktôð kômarôgabalônvitôð ||

6. karñayantað ñarørasthaü bhãtagrômam acetasað |

   môü caivôntaðñarørasthaü tôn viddhy ôsuraniñcayôn ||

7. ôhôras tv api sarvasya trividho bhavati priyað |

   yajèas tapas tathô dônaü teûôü bhedam imaü ñêòu ||

8. ôyuðsattvabalôrogyasukhaprøtivivardhanôð |

rasyôð snigdhôð sthirô hêdyô ôhôrôð sôttvikapriyôð ||

9. kaåvamlalavaòôtyuûòatøkûòarãkûavidôhinað |

ôhôrô rôjasasyeûåô duðkhañokômayapradôð ||

10. yôtayômaü gatarasaü pãti paryuûitaü ca yat |

ucchiûåam api cômedhyaü bhojanaü tômasapriyam ||

11. aphalôkôþkûibhir yajèo vidhidêûåo ya ijyate |

yaûåavyam eveti manað samôdhôya sa sôttvikað ||

12. abhisaüdhôya tu phalaü dambhôrtham api caiva yat |

ijyate Bharatañreûåha taü yajèaü viddhi rôjasam ||

13. vidhihønam asêûåônnaü mantrahønam adakûiòam |

ñraddhôvirahitaü yajèaü tômasaü paricakûate ||

14. devadvijaguruprôjèapãjanaü ñaucam ôrjavam |

brahmacaryam ahiüsô ca ñôrøraü tapa ucyate ||

15. anudvegakaraü vôkyaü satyaü priyahitaü ca yat |

svôdhyôyôbhyasanaü caiva vôþmayaü tapa ucyate ||

16. manaðprasôdað saumyatvaü maunam ôtmavinigrahað |

bhôvasaüñuddhir ity etat tapo mônasam ucyate ||

17. ñraddhayô parayô taptaü tapas tat trividhaü naraið |

aphalôkôþkûibhir yuktaið sôttvikaü paricakûate ||

18. satkôramônapãjôrthaü tapo dambhena caiva yat |

kriyate tad iha proktaü rôjasaü calam adhruvam ||

19. mãâhagrôheòôtmano yat pøâayô kriyate tapað |

parasyotsôdanôrthaü vô tat tômasam udôhêtam ||

20. dôtavyam iti yad dônaü døyate ’nupakôriòe |

deñe kôle ca pôtre ca tad dônaü sôttvikaü smêtam ||

21. yat tu pratyupakôrôrthaü phalam uddiñya vô punað |

døyate ca parikliûåaü tad dônaü rôjasaü smêtam ||

22. adeñakôle yad dônam apôtrebhyañ ca døyate |

asatkêtam avajèôtaü tat tômasam udôhêtam ||

23. OM TAT SAD iti nirdeño Brahmaòas trividhað smêtað |

brôhmaòôs tena vedôñ ca yajèôñ ca vihitôð purô ||

24. tasmôd OM ity udôhêtya yajèadônatapaðkriyôð |

pravartante vidhônoktôð satataü Brahmavôdinôm ||

25. TAD ity anabhisaüdhôya phalaü yajèatapaðkriyôð |

dônakriyôñ ca vividhôð kriyante mokûakôþkûibhið ||

26. sadbhôve sôdhubhôve ca SAD ity etad prayujyate |

prañaste karmaòi tathô SAC chabdað Pôrtha yujyate ||

27. yajèe tapasi dône ca sthitið SAD iti cocyate |

karma caiva tadarthøyaü SAD ity evôbhidhøyate ||

28. añraddhayô hutaü dattaü tapas taptaü kêtaü ca yat |

asad ity ucyate Pôrtha na ca tat pretya no iha ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde ñraddhôtrayavibhôgayogo nôma saptadaño ’dhyôyað





XVIII

ARJUNA UVΦCA

1. saünyôsasya mahôbôho tattvam icchômi veditum |

   tyôgasya ca Hêûøkeña pêthak Keñiniûãdana ||

CRШBHAGAVΦN UVΦCA

2. kômyônôü karmaòôü nyôsaü saünyôsaü kavayo viduð |

   sarvakarmaphalatyôgaü prôhus tyôgaü vicakûaòôð ||

3. tyôjyaü doûavad ity eke karma prôhur manøûiòað |

   yajèadônatapaðkarma na tyôjyam iti côpare ||

4. niñcayaü ñêòu me tatra tyôge Bharatasattama |

   tyôgo hi puruûavyôghra trividhað saüprakørtitað ||

5. yajèadônatapaðkarma na tyôjyaü kôryam eva tat |

   yajèo dônaü tapañ caiva pôvanôni manøûiòôm ||

6. etôny api tu karmôòi saþgaü tyaktvô phalôni ca |

   kartavyônøti me Pôrtha niñcitaü matam uttamam ||

7. niyatasya tu saünyôsað karmaòo nopapadyate |

   mohôt tasya parityôgas tômasað parikørtitað ||

8. duðkham ity eva yat karma kôyakleñabhayôt tyajet |

sa kêtvô rôjasaü tyôgaü naiva tyôgaphalaü labhet ||

9. kôryam ity eva yat karma niyataü kriyate ’rjuna |

saþgaü tyaktvô phalaü caiva sa tyôgað sôttviko matað ||

10. na dveûåy akuñalaü karma kuñale nônuûajjate |

tyôgø sattvasamôviûåo medhôvø chinnasaüñayað ||

11. na hi dehabhêtô ñakyaü tyaktuü karmôòy añeûatað |

yas tu karmaphalatyôgø sa tyôgøty abhidhøyate ||

12. aniûåam iûåaü miñraü ca trividhaü karmaòað phalam |

bhavaty atyôginôü pretya na tu saünyôsinôü kvacit ||

13. paècaitôni mahôbôho kôraòôni nibodha me |

sôükhye kêtônte proktôni siddhaye sarvakarmaòôm ||

14. adhiûåhônaü tathô kartô karaòaü ca pêthagvidham |

vividhôñ ca pêthakceûåô daivaü caivôtra paècamam ||

15. Ñarøravôþmanobhir yat karma prôrabhate narað |

nyôyyaü vô viparøtaü vô paècaite tasya hetavað ||

16. tatraivaü sati kartôram ôtmônaü kevalaü tu yað |

pañyaty akêtabuddhitvôn na sa pañyati durmatið ||

17. yasya nôhaükêto bhôvo buddhir yasya na lipyate |

hatvôpi sa imôál lokôn na hanti na nibadhyate ||

18. jèônaü jèeyaü parijèôtô trividhô karmacodanô |

karaòaü karma karteti trividhað karmasaügrahað ||

19. jèônaü karma ca kartô ca tridhaiva guòabhedatað |

procyate guòasaükhyône yathôvac chêòu tôny api ||

20. sarvabhãteûu yenaikaü bhôvam avyayam økûate |

avibhaktaü vibhakteûu taj jèônaü viddhi sôttvikam ||

21. pêthaktvena tu yaj jèônaü nônôbhôvôn pêthagvidhôn |

vetti sarveûu bhãteûu taj jèônaü viddhi rôjasam ||

22. yat tu kêtsnavad ekasmin kôrye saktam ahaitukam |

atattvôrthavad alpaü ca tat tômasam udôhêtam ||

23. niyataü saþgarahitam arôgadveûatað kêtam |

aphalaprepsunô karma yat tat sôttvikam ucyate ||

24. yat tu kômepsunô karma sôhaükôreòa vô punað |

kriyate bahulôyôsaü tad rôjasam udôhêtam ||

25. anubandhaü kûayaü hiüsôm anavekûya* ca pauruûam |

mohôd ôrabhyate karma yat tat tômasam ucyate ||

26. muktasaþgo ’nahaüvôdø dhêtyutsôhasamanvitað |

siddhyasiddhyor nirvikôrað kartô sôttvika ucyate ||

27. rôgø karmaphalaprepsur lubdho hiüsôtmako ’ñucið |

harûañokônvitað kartô rôjasað parikørtitað ||

28. ayuktað prôkêtað stabdhað ñaåho naikêtiko ’lasað |

viûôdø dørghasãtrø ca kartô tômasa ucyate ||

29. buddher bhedaü dhêteñ caiva guòatas trividhaü ñêòu |

procyamônam añeûeòa pêthaktvena Dhanaüjaya ||

30. pravêttiü ca nivêttiü ca kôryôkôrye bhayôbhaye |

bandhaü mokûaü ca yô vetti buddhið sô Pôrtha sôttvikø ||

31. yayô dharmam adharmaü ca kôryaü côkôryam eva ca |

ayathôvat prajônôti buddhið sô Pôrtha rôjasø ||

32. adharmaü dharmam iti yô manyate tamasôvêtô |

sarvôrthôn viparøtôüñ ca buddhið sô Pôrtha tômasø ||

33. dhêtyô yayô dhôrayate manaðprôòendriyakriyôð |

yogenôvyabhicôriòyô dhêtið sô Pôrtha sôttvikø ||

34. yayô tu dharmakômôrthôn dhêtyô dhôrayate ’rjuna |

prasaþgena phalôkôþkûø dhêtið sô Pôrtha rôjasø ||

35. yayô svapnaü bhayaü ñokaü viûôdaü madaü eva ca |

na vimuècati durmedhô dhêtið sô Pôrtha tômasø ||

36. sukhaü tv idônøü trividhaü ñêòu me Bharatarûabha |

abhyôsôd ramate yatra duðkhôntaü ca nigacchati ||

37. yat tad agre viûam iva pariòôme ’mêtopamam |

tat sukhaü sôttvikaü proktaü ôtmabuddhiprasôdajam ||

38. viûayendriyasaüyogôd yat tad agre ’mêtopamam |

pariòôme viûam iva tat sukhaü rôjasaü smêtam ||

39. yad agre cônubandhe ca sukhaü mohanam ôtmanað |

nidrôlasyapramôdotthaü tat tômasam udôhêtam ||

40. na tad asti pêthivyôü vô divi deveûu vô punað |

sattvaü prakêtijair muktaü yad ebhið syôt tribhir guòaið ||

41. brôhmaòakûatriyaviñôü ñãdrôòôü ca paraütapa |

karmôòi pravibhaktôni svabhôvaprabhavair guòaið ||

42. ñamo damas tapað ñaucaü kûôntir ôrjavam eva ca |

jèônaü vijèônaü ôstikyaü brahmakarma svabhôvajam ||

43. ñauryaü tejo dhêtir dôkûyaü yuddhe côpy apalôyanam |

dônam øñvarabhôvañ ca kûôtraü* karma svabhôvajam ||

44. kêûigorakûyavôòijyaü vaiñyakarma svabhôvajam |

paricaryôtmakaü karma ñãdrasyôpi svabhôvajam ||

45. sve sve karmaòy abhiratað saüsiddhiü labhate narað |

svakarmaniratað siddhiü yathô vindati tac chêòu ||

46. yatað pravêttir bhãtônôü yena sarvam idaü tatam |

svakarmaòô tam abhyarcya siddhiü vindati mônavað ||

47. ñreyôn svakarmo*[1] viguòað paradharmôt svanuûåhitôt |

svabhôvaniyataü karma kurvan nôpnoti kilbiûam ||

48. sahajaü karma Kaunteya sadoûam api na tyajet |

sarvôrambhô hi doûeòa dhãmenôgnir ivôvêtôð ||

49. asaktabuddhið sarvatra jitôtmô vigataspêhað |

naiûkarmyasiddhiü paramôü saünyôsenôdhigacchati ||

50. siddhiü prôpto yathô Brahma tathôpnoti nibodha me |

samôsenaiva Kaunteya niûåhô jèônasya yô parô ||

51. buddhyô viñuddhayô yukto dhêtyôtmônaü niyamya ca |

ñabdôdøn viûayôüs tyaktvô rôgadveûau vyudasya ca ||

---

[1] Здесь несоответствие (svakarmo — svadharmo) между санскритским и транскрипционным текстом. Ср. с аналогичным местом в XIII, 35. При этом следует обратить внимание на прим. 198, где Борис Леонидович Смирнов пишет: «Эта полушлока (XIII, 35) повторяется в XVIII, 47». Думается, что вдумчивому читателю будет небезынтересно сравнить эти места:
Гл. III, 35.

ñreyôn svadharmo viguòað paradharmôt svanuûåhitôt
Буквальный перевод:
«*Лучше «своя дхарма (даже) с недостатком, нежели хорошо выполненная чужая*».
Литературный перевод:
«*Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но чужого*».
Гл. XVIII, 47.

ñreyôn svakarmo viguòað paradharmôt svanuûåhitôt
Буквальный перевод:
«*Лучше своя карма (выполненная) с недостатком, чем чужая карма, хорошо выполненная*».
Литературный перевод:
«*Лучше своя карма, выполненная хотя бы с недостатком, чем хорошо исполненная чужая*».

52. viviktasevø laghvôñø yatavôkkôyamônasað |

dhyônayogaparo nityaü vairôgyaü samupôñritað ||

53. ahaükôraü balaü darpaü kômaü krodhaü parigraham |

vimucya nirmamað ñônto Brahmabhãyôya kalpate ||

54. Brahmabhãtað prasannôtmô na ñocati na kôþkûati |

samað sarveûu bhãteûu madbhaktiü labhate parôm ||

55. bhaktyô môm abhijônôti yôvôn yañ côsmi tattvatað |

tato môü tattvato jèôtvô viñate tadanantaram ||

56. sarvakarmôòy api sadô kurvôòo madvyapôñrayað |

matprasôdôd avôpnoti ñôñvataü padam avyayam ||

57. cetasô sarvakarmôòi mayi saünyasya matparað |

buddhiyogam upôñritya maccittað satataü bhava ||

58. maccittað sarvadurgôòi matprasôdôt tariûyasi |

atha cet tvam ahaükôrôn na ñroûyasi vinaþkûyasi ||

59. yad ahaükôram ôñritya na yotsya iti manyase |

mithyaiûa vyavasôyas te prakêtis tvôü niyokûyati ||

60. svabhôvajena Kaunteya nibaddhað svena karmaòô |

kartuü necchasi yan mohôt kariûyasy avaño ’pi tat ||

61. Øñvarað sarvabhãtônôü hêddeñe ’rjuna tiûåhati |

bhrômayan sarvabhãtôni yantrôrãâhôni môyayô ||

62. tam eva ñaraòaü gaccha sarvabhôvena Bhôrata |

tatprasôdôt parôü ñôntiü sthônaü prôpsyasi ñôñvatam ||

63. iti te jèônam ôkhyôtaü guhyôd guhyataraü mayô |

vimêñyaitad añeûeòa yathecchasi tathô kuru ||

64. sarvaguhyatamaü bhãyað ñêòu me paramaü vacað |

iûåo 'si me dêâham iti tato vakûyômi te hitam ||

65. manmanô bhava madbhakto madyôjø môü namaskuru |

môm evaiûyasi satyaü te pratijône priyo 'si me ||

66. sarvadharmôn parityajya môm ekaü ñaraòaü vraja |

ahaü tvô sarvapôpebhyo mokûayiûyômi mô ñucað ||

67. idaü te nôtapaskôya nôbhaktôya kadôcana |

na côñuñrãûave vôcyaü na ca môü yo 'bhyasãyati ||

68. ya idaü paramaü guhyaü madbhakteûv abhidhôsyati |

bhaktiü mayi parôü kêtvô môü evaiûyaty asaüñayað ||

69. na ca tasmôn manuûyeûu kañcin me priyakêttamað |

bhavitô na ca me tasmôd anyað priyataro bhuvi ||

70. adhyeûyate ca ya imaü dharmyaü saüvôdam ôvayoð |

jèônayajèena tenôham iûåað syôm iti me matið ||

71. ñraddhôvôn anasãyañ ca ñêòuyôd api yo narað |

so 'pi muktað ñubhôál lokôn prôpnuyôt puòyakarmaòôm ||

72. kaccid etac chrutaü Pôrtha tvayaikôgreòa cetasô |

kaccid ajèônasaümohað pranaûåas te Dhanaüjaya ||

ARJUNA UVΦCA

73. naûåo mohað smêtir labdhô tvatprasôdôn mayôcyuta |

sthito 'smi gatasaüdehað kariûye vacanaü tava ||

SAЬJAYA UVΦCA

74. ity ahaü Vôsudevasya Pôrthasya ca mahôtmanað |

saüvôdam imam añrauûam adbhutaü romaharûaòam ||

75. Vyôsaprasôdôc chrutavôn etad guhyam ahaü param |

yogaü yogeñvarôt Kêûòôt sôkûôt kathayatað svayam ||

76. rôjan saüsmêtya saüsmêtya saüvôdam imam adbhutam |

Keñavôrjunayoð puòyaü hêûyômi ca muhur muhuð ||

77. tac ca saüsmêtya saüsmêtya rãpam atyadbhutaü Hareð |

vismayo me mahôn rôjan hêûyômi ca punað punað ||

78. yatra yogeñvarað Kêûòo yatra Pôrtho dhanurdharað |

tatra ñrør vijayo bhãtir dhruvô nøtir matir mama ||

iti Ñrømad Bhagavadgøtôs Ãpaniûatsu Brahmavidyôyôü yogañôstre

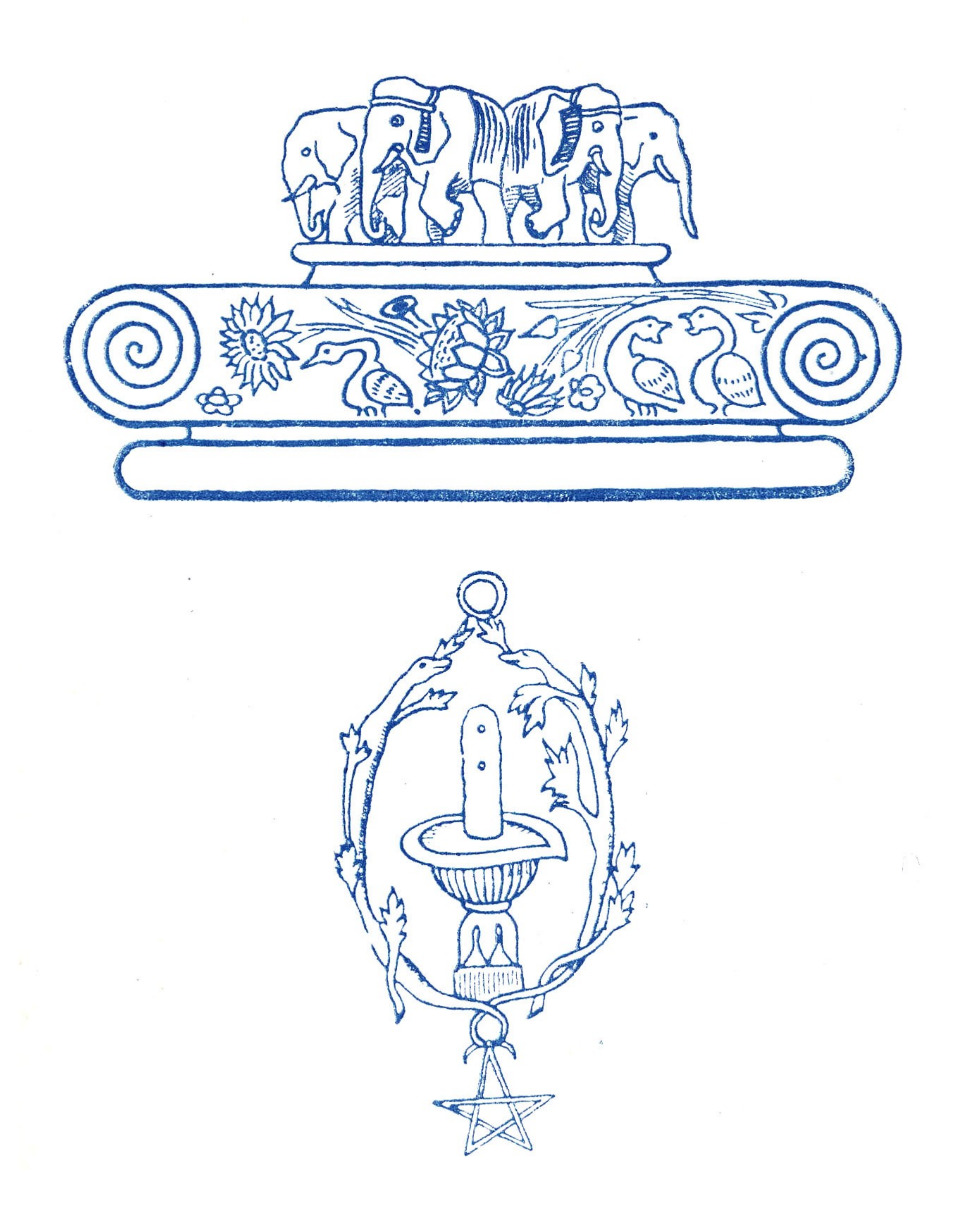
ñrø Kêûòôrjuna-saüvôde saünyôsayogo nômôûåôdaño 'dhyôyað

OM

Bhagavate Vôsudevôya namað

iti Ñrøbhagavadgøtô samôptô





ПРИМЕЧАНИЯ

ओँ ओँ ओँ

ГЛАВА I

1. I*,* 1. *Дхритараштра сказал* — старый раджа Кауравов, дядя Пандавов и отец Дурйодханы, слепой Дхритараштра спрашивает своего возничего Санджаю о происходящем на поле битвы. Мудрец Кришна-Двайпаяна, отец и учитель Дхритараштры, наделил Санджаю способностью ясновидения: он может издалёка следить за происходящим на поле сражения и передаёт радже, что видит и слышит. Всё дальнейшее — рассказ Санджаи Дхритараштре. В Гите изложено в форме диалога философско-религиозное учение вишнуитов. Диалог пользовался большой популярностью в Индии. Даже некоторым Упанишадам придана такая форма (ср. Чхандогья, Прашна уп.). Для позднейших памятников она является господствующей.

В диалоге обычно участвует учитель, часто божественный, и ученик, который тоже нередко божествен, реже — ученики. Очень популярны диалоги между божественной четой, причём не всегда роль учителя предоставляется мужской ипостаси: нередко поучает женская ипостась (Шакти).

По существу и Гита есть беседа божественной четы, так как Кришна есть аватар Вишну-Нараяны, Арджуна же — воплощение Нары, женской ипостаси (шакти) Нараяны, о чём Арджуне сообщает перед битвой сама Дурга.

Эти моменты интересны в том отношении, что они дают возможность проследить процесс слияния образов Кришны, Вишну и Бхагавана, в котором некоторые видят древнего бога пастушеских племён, аборигенов Индии, покорённых впоследствии арийскими завоевателями.

2. I, 1. *На поле дхармы* — Поле Куру есть известная до сего времени местность в Индии, где происходило знаменитое сражение Бхаратов; оно называется «полем Дхармы»; последнее название можно перевести как «поле чести, доблести, закона...».

Народная память сохранила это название для местности близ Дели (древний Хастинапур). В Пуранах повествуется, что на этом поле в незапамятные времена было совершенно великое жертвоприношение. Двойное название поля действия как бы символизирует двойственное значение поэмы: «историческое» (в смысле эпоса) и религиозно-философское; это последнее особенно подчёркивалось индийскими комментаторами, видевшими в Гите учение о путях достижения высшего духа (Пурушоттамы).

Слово *дхарма* в индийской философии обладает чрезвычайно многими значениями, не только существенно отличными в словоупотреблении разных философских школ, но в зависимости от контекста даже в одном и том же произведении. Комментаторы определяют его так; «dharayati iti dharma», то есть «поддерживает, а потому и называется дхарма» — глагол «dhar» означает «поддерживать». Дхарма есть основа, опора, нравственная опора — закон, обычай, обязанность.

Философские школы Индии расширяют эти понятия до космического значения. Слово кшетра может употребляться также в прямом, обыденном смысле: «поле» и в философском, когда оно принимает характер термина, понимаемого различными философскими школами с различными оттенками, но в основном в значении «объект», природа, материя; значение это уже вполне выявлено в эпической Санкхье и поздних Упанишадах (особенно в Майтраяна уп.).

В Гите развитию этого понятия посвящена целая глава (XIII). Трудно думать, что такие важные для определённого философского направления индийской мысли термины были случайно поставлены как начальные слова философского произведения. Скорее их нужно рассматривать как своего рода «ключ» к произведению. Литературный приём начинать произведение с «ключа» не так уж редко встречается в философско-религиозных произведениях древности. Поле Куру, где сражались два близких рода за обладание царством, становится «полем Дхармы», здесь Шри Кришна, аватар Вишну-Пурушоттамы-Нараяны, даёт наставления в «высшей мудрости» ученику, который есть его же собственная объективизация — «кшетра», «шакти», то есть по существу он сам (ср. гл. X и в особенности шл. 20 и 37).

Так понимали Гиту из поколения в поколение вишнуиты, для которых эта книга являлась непреложным кодексом жизни.

Курукшетра есть одно из самых священных мест в Индии; названо оно так и потому, что здесь родоначальник Куру приносил жертвы и совершал аскезу. Оно также называется «Брахмакшетра», так как здесь риши приносили жертвы Сарасвати. В Шатапатха-брахмане (IV, 2) сказано: «Агни, Индра, Сома, Вишну, Микха и все другие боги, за исключением Ашвин, присутствовали при жертвоприношении. Курукшетра было место, где совершались жертвы, поэтому говорят, что Курукшетра есть место, где боги совершают жертвоприношения».

Таков смысл, вкладываемый индийской традицией в это слово, его нужно знать, чтобы уловить основной символизм Гиты.

3. I, 1. *Что сделали мои* — хотя обе сражающиеся стороны и принадлежат к роду Куру в широком смысле слова (почему Кришна и обращается иногда к Арджуне, как к куру), однако, в узком смысле название «куру» присваивается прямым потомкам Дхритараштры, сторонникам сына Дхритараштры, Дурйодханы, на которого возлагается вина развязывания войны; сторонники братьев Пандавов именуются «пандавы». Дхритараштра спрашивает Санджаю, что происходит на поле Куру в данный момент, так что употреблённое в стихе прошедшее время является известной поэтической вольностью.

4. I, 2. *Дурйодхана* — «Трудноодолимый» по переводу БПС. Лоринзер переводит «Дурносражающийся», поясняя, что такое имя надо понимать не в том смысле, что Дурйодхана плохой, трусливый воин, а в том, что приёмы его борьбы не честны, коварны. Во многих других местах Махабхараты это имя читается как «Суйодхана» — «Легкоодолимый» или «Хорошо сражающийся». Лоринзер полагает, что имя Дурйодхана было впоследствии заменено сторонниками Куру на имя «Суйодхана», и видит в такой замене доказательство, что позднейшая редакция всей поэмы была переработана в направлении обеления кауравов. Другие же исследователи дают противоположное толкование, принимая «Суйодхана» за первичное имя, видя в этом доказательство теории, утверждающей, что первичная редакция Махабхараты принадлежит сторонникам Куру. В подтверждение такого взгляда приводятся рассказы Махабхараты о коварных приёмах братьев Панду против их врагов, о кровожадности Бхимы — Волчьего Брюха (Врикодара) и пр. Нужно сказать, что доводы эти не отличаются убедительностью. Ведь нельзя же сомневаться в греческом происхождении Одиссеи только на том основании, что в поэме повествуется о коварных поступках «хитроумного мужа». Что же касается словоупотребления имени «Суйодхана», то небезынтересно заметить, что на военном совете, описанием которого начинается эпизод V книги «Бхагавадяна», участники

совета — братья Пандавы, Кришна — называют сына Дхритараштры Суйодханой явно в презрительном смысле.

Сторонники Дурйодханы никогда не называют его Суйодханой. Как бы там ни было, но в дошедшей до нас редакции Махабхараты Дурйодхана изображён с ярко отрицательными чертами.

В стихе I, 23 Арджуна называет Дурйодхану «злокозненным» и говорит, что оба войска, вступая в битву, выполняют его злую волю. Образ Дурйодханы можно понимать как символ Камы, о котором говорится в III, 37 и сл.

5. I, 2. *Наставнику* — в подлиннике употреблено слово «ачарья» — учитель, преподаватель вообще, тогда как «гуру» означает «духовный учитель». В данном случае речь идёт о Дроне, воинствующем брамине.

Он учил ратному делу Дурйодхану и Пандавов. Арджуна был его любимым учеником. Важно отметить, что Дрона, несмотря на свою принадлежность к касте браминов, занимался ратным делом, которым, по законам Ману, надлежит заниматься только кшатриям, браминам же оно запрещается. Это обстоятельство можно использовать для хронологических соображений: можно думать, что в период создания Махабхараты, по крайней мере, первой её редакции, и в частности, Гиты, границы каст ещё не были твёрдо установлены, и представителю одной касты не вменялось в преступление выполнение занятия (дхармы) другой касты; по крайней мере, это касается высших (двух?) каст.

6. I, 3. *Сыном Друпады* — вероятно, здесь говорится об Юдхиштхире или Арджуне, учениках Дроны и зятьях Друпады. Легче предположить здесь некоторую вольность: употребление «сын» вместо «зять», чем думать, как это делают Томсон и Хилл, что речь идёт о Дхриштадьюмне, сыне Друпады, брате жены Пандавов. Указание Томсона, что Дхриштадьюмна был старшим со стороны Пандавов, неверно, так как в битве участвовал и сам Друпада, его отец. Махабхарата не уделяет руководящей роли Дхриштадьюмне и не выдвигает его полководцем.

7. I, 4. *Ююдхана* — «Жаждущий битвы» — имя одного из сыновей Сатьяки, колесничий Кришны.

8. I, 4. *Вирата* — «Прекращение», «Конец» — раджа народа матсья: у Вираты братья Пандавы пробыли тайно тринадцатый год своего изгнания. Вирата — отец жены сына Арджуны, Абхиманью.

9. I, 4. *Друпада* — «Деревянная колонна», «Столп», «Основа» — князь панчалийцев, отец Дхриштадьюмны и Кришни (ж. р. Kêûòô — «Чёрная»), чаще именуемой по отцу Драупади, то есть дочь Друпады, это — общая жена братьев Панду. Приложением к имени Друпада в данном стихе стоит «maharatha» — «обладающий большой колесницей», «велико-колесничий», «большая колесница». Никхилананда поясняет, что «махаратха» называют воина, способного сразить 110000 лучников. Эпитет этот очень часто встречается в эпосе; так как для русского читателя он звучит достаточно чуждо и не вызывает нужных ассоциаций, то его правильней будет передавать не по форме, а по смыслу: «славный воитель». Друпада оскорбил Дрону и был им обезглавлен в битве.

10. I, 5. *Дхриштакету* — «Отважный стяг» — имя одного раджи.

11. I, 5. *Чекитана* — «Разумный». Это эпитет Шивы и вместе с тем мужское имя, в данном случае одного раджи.

12. I, 5. *Кеши* или *Каши* — «Солнце» — древнее название Бенареса.

13. I, 5. *Пуруджит* — «Многопобедный»; брат Кунтибходжи, приёмного отца Кунти, матери Пандавов.

14. I, 5. *Кунтибходжа* — приёмный отец Кунти, матери сынов Панду.

15. I, 5. *Шайбья* — раджа народа шиби.

16. I, 5. *Бык среди людей* — один из любимых эпитетов в эпосе.

17. I, 6. *Юдхаманью* — «Воодушевление, пыл битвы».

18. I, 6. *Уттамоджа* — «Крайне сильный»; «Могучий».

19. I, 6. *Сын Субхадры* — Субхадра — младшая сестра Шри-Кришны, жена Арджуны; таким образом, Саубхадра есть метронимическое имя сына Арджуны Абхиманью.

20. I, 6. *Сыны Драупади* — то есть дочери Друпады Кришни (см. прим. 9), имевшей от каждого из братьев Пандавов по сыну.

21. I, 7. *Для сравненья* — некоторые переводчики опускают это выражение (напр., Сенар), другие же переводят его различно, но так, что чувствуется его излишность в фразе. Напр., Бюрнуф: «Pour te faire souvenir d'eux»; Дейссен: «Damit du sie kennst». С одним из этих оттенков передают это выражение Томсон, Леви, Теланг. Но ни тот, ни другой тот оттенок не вытекает из внутреннего смысла фразы. Особенно странно звучит, когда в числе витязей, с которыми «знакомит» или о которых «напоминает» Дурйодхана Дроне, на первом месте стоит сам же Дрона. Ясно, что такой перевод не передаёт смысла подлинника. Дурйодхана в решительный момент перед боем охватывает взором войска и советуется со своим наставником в ратном деле, Дроной, на которого он возлагает особые надежды; Дурйодхана мысленно взвешивает соотношение сил и выражает дальше (шл. 10) итог сравнения не в пользу своей стороны. Вот почему ему понадобилось перечислять выдающихся бойцов с обеих сторон, а не ради театрального «представления» их Дроне, который не мог их не знать или «забыть». В таком понимании разбираемое выражение получает силу и смысл: оно внутренне связано и единой нравственной идеей с дальнейшим. Гита показывает, как разные психики по-разному отвечают на одно и то же явление.

«Злокозненный», как его называет Арджуна (шл. 1, 23), Дурйодхана, выбравший физическую силу полчищ и отвергший силу нравственную, Шри-Кришну, с тревогой взвешивает силы, в его словах чувствуется страх и полное неумение видеть дальше грубых физических моментов. Арджуна также обозревает поле битвы, также обращается к учителю (гуру), но плотный физический момент он умеет поднять на высоту огромной нравственной проблемы.

Слово «saüjèô» БПС переводит через «Einverstÿndniss» в первом значении и через «Bewustsein, eine klare Vorstellung» во втором, относя это последнее значение к данному месту Гиты.

22. I, 8. *Господин* — то есть Дрона, к которому обращается Дурйодхана. В подлиннике употреблено слово «bhavant», буквально значащее «существующий» и употребляющееся как местоимение второго лица с конструкцией третьего. Дурйодхана обращается к учителю и поэтому употребляет этот изысканно вежливый оборот.

23. I, 8. *Бхишма* — дядя слепого раджи Дхритараштры, отца Дурйодханы; как старшему в роде, ему было поручено командование войсками, Бхишма — один из выдающихся представителей рода Куру. МБх даёт его образ в очень положительных тонах. Шестая книга поэмы, включающая и Бхагавадгиту, называется «Книга Бхишмы». В XII книге даны предсмертные поучения Бхишмы, самый крупный философский текст поэмы, известный под названием «Мокшадхарма» — учение об освобождении. Наряду с Гитой, с книгой Санатсуджаты и с Анугитой, Мокшадхарма является важным памятником ранней Санкхьи.

24. I, 8. *Карна* — «Ушастый», «Чуткий» — сын Кунти, матери братьев Пандавов, но рождённый ею до замужества. Когда Кунти была девушкой, повествуется в МБх, один брамин сообщил ей мантру, инвокацию Сурьи (Солнца). Выйдя утром на террасу, девушка из любопытства произнесла мантру, и Сурья, привлечённый силой заклинания, явился и спросил о причине вызова. Девушка в смущении призналась, что совершила инвокацию из простого любопытства, чем вызвала гнев бога, поставившего ей условие:

или наказание её и брамина, неосторожно сообщившего тайну мантры простой, неподготовленной девушке, за злоупотребление мантрой, или же половое соединение с ним, богом Солнца. Кунти боится потери девственности, последующей кары и скандала, но Сурья оплодотворяет её, не нарушая её девственности, и обещает ей, что и после родов она останется девушкой. Кунти рожает сына с золотым цветом кожи и в золотой броне, делающей его неуязвимым для врагов. Мать тайно уносит сына на реку, и он, подобно Моисею, Кришне и некоторым другим героям древности, плывёт в корзине по реке; его находит возничий и усыновляет, почему Карна и получил эпитет «Сутапутра» — сын возничего. В МБх повествуется также история, как Индра, легендарный отец Арджуны, хитростью получает от Карны его золотую броню, которую Карна вынужден содрать с себя, как кожу; таким образом он становится уязвимым для стрел Арджуны. Карна пылает особым гневом против братьев Пандавов и уже слишком поздно узнаёт, что это его братья. Это — могучий воин, способный, по мнению кауравов, один справиться с противником.

25. I, 8. *Крипа* — «Сострадательный» — получил это имя за особое проявление сострадания, качества столь высоко ценимого в Шастрах.

26. I, 8. *Ашваттхаман* — «Лошадиная сила» — один из сыновей Дроны, один из немногих Кауравов, уцелевших после битвы.

27. I, 8. *Викарна* — «Растопыренные уши»? (как признак хорошего домашнего животного? — БПС); «Безухий» — один из сыновей Дхритараштры.

28. I, 8. *Сомадатта* — «Данный Сомой». Это имя носили многие раджи.

29. I, 10. *Недостаточна наша сила* — разные переводчики по-разному понимают этот стих. Приведём несколько примеров.

Burnouf: «Nous avons une armçe innombrable; mais la leur...»

Senart: «Limitçe en nombre, c’est en Bhishma que notre armçe Ú sa sauvegarde; leur armçe Ú eux sous la sauvegarde de Bhima est immense...».

Telang: «Thus our army... unlimited... while this army of theirs ... is very limited».

Deussen: «Unzulÿnglich ist diese unsere Streitkraft ...und zulÿnglich ist die Streitkraft jenern...».

Thomson: «This army of mine is not sufficient...».

Lúvi: «Imparfaite est notre armçe...».

Как видно из приведённых цитат, понимание текста может быть настолько разным, что граничит с противоположностью. С толкованием Сенара никак нельзя согласиться, так как оно противоречит повествованию МБх о том, что Дурйодхана выбрал несметные полчища. Оригинально понимает Леви: Дурйодхана считает, что его войско «несовершенно» (качественно), такое толкование вполне оправдано контекстом.

Анандагири приводит различные толкования индийских схолиастов, из этих цитат видно, что и в индийской традиции нет установленного понимания текста. Сам Анандагири и приводимые им схолиасты считают, что Дурйодхана утверждает, что его войско больше войска противника и руководимо более опытным вождём. Однако такое понимание не согласуется со следующим стихом, где говорится, что Бхишма старается ободрить Дурйодхану, что вполне соответствует образу заносчивого, коварного, но трусливого Дурйодханы, каким его показывает МБх.

Первичное значение слова «bala» — «сила», вторичное — «войско», так что русское и санскритское словоупотребление в данном случае полностью совпадают. Перевод «bala» через «сила» позволяет легко переходить от конкретно-физических представлений к духовно-нравственным, что так характерно для Гиты. Бхишма, как

старший в роде, считается и лучшим полководцем, более сильным; Бхима же относительно молод, менее опытен, и поэтому его водительство ценится меньше.

30. I, 11. *Бхишму* — подлинник даёт довольно вычурный оборот, позволяющий разные толкования. Приведём примеры.

Lorinser: «Aller öberall wohl vertriebet in guter Ordnung aufgeschellt — solle Bhischma unterstötzet nur der Tapfern Schaar, die Alle dort».

Thomson: «And do you, even all of you, drownupin all the ranks of the army according to your grades attend even to Bhishma».

Bunouf: «Que chacun de vous dans leur rangs, garde la place qui lui est çchue et tous dçfendez Bhishma».

Deussen: «Darum sollt ihr alle, je nach eure Ordnung, aufgestellt, bei allen Waffengangen euch urn Bhischma geschart haben».

Telang: «And therefore do ye all occupying respectively the positions, assigned to you, protect Bhishma only».

Лоринзер поясняет: они должны прикрывать его, если он зайдет слишком далеко во вражеское войско.

Теланг к слову «позиции» (положение) делает такое примечание: согласно комментариям Шридхары, слово «yathфbhфgyam» означает: «the ways of entrance into a Vyцha or phalanx».

31. I, 12. *Родоначальник* — Бхишма (см. прим. 23). Бхишма был ранен в разыгравшемся сражении, но не захотел, чтобы ему вынули стрелу, так как тогда могло бы начаться кровотечение, и он мог бы погибнуть, не дождавшись священной половины года, когда умирают те, кому предстоит освобождение (ср. гл. VIII, 23 и сл.). В тяжёлых мучениях он стойко ожидает конца и пользуется оставшимся временем для дачи философских поучений. Бхишма первый трубит в раковину, подавая сигнал начать битву, таким образом, по толкованию Никхилананды, он признаёт Кауравов зачинщиками войны.

32. I, 12. *Полный доблести.* — Pratapavan — можно перевести «подвижник», как это делает Дейссен, так как Бхишма действительно изображается подвижником, «стоиком».

33. I, 14. *Мадхава* — потомок Мадху: имя Кришны по роду отца. Этот эпитет можно перевести так же, как «весенний», к весне относящийся, что вполне соответствует мифологическому образу Кришны.

34. I, 14. *Пандава* — сын Панду, в данном случае Арджуна.

35. I, 15. *Панчаджанья* — «Пятиствольная» — имя раковины Шри-Кришны, которую он отнял у злого духа Панчаджаньи. По другому сказанию цевница была сделана из костей злого духа Панчаджаньи.

36. I, 15. *Хришикеша* — в понимании эпитета «Хришикеша» европейские исследователи расходятся с индийской традицией. На Западе этот эпитет рассматривается как равнозначащий эпитету «Кешава» — «Волосатый», «Кудрявый», и его принято переводить в таком смысле. Так, например, Дейссен переводит «der Struppige». Davis напоминает, что Кришна изображается со вздыбленными волосами, и проводит параллель между эпитетом Хришикеша Кришны и эпитетом Аполлона «aurikomus». В таком случае эпитет нужно поставить в связь с представлением о солнце, с его лучами, подобными золотым волосам бога (сравн. древнее название Бенареса «Каши» или «Кеши» — от

«Солнце» — см. прим. 12). Индийская традиция понимает эпитет как «Владыка чувств». Бхагавата Пурана применяет такой термин к уму, манасу (Бх. Пур. IV, 24, 36), который является, согласно системе Санкхьи, «владыкой чувств».

37. 1, 15. *Дэвадатта* — «Данная богом» — имя раковины Арджуны.

38. I, 15. *Дхананджая* — эпитет Арджуны, часто встречающийся в МБх; он означает «Победитель», «Получающий добычу». Шлегель переводит: «qui divitias sibi victoriis comparaverat». Дейссен: «Beutermacher». Эпитет можно понимать и в переносном смысле.

39. I, 15. *Врикодара* — «Волчья пасть», «Волчье брюхо» — эпитет Бхимы (Бхимасены), второго по старшинству из братьев Пандавов. Он был очень прожорлив, в чём его упрекает Юдхиштхира. Бхимасена, подобно Ахиллу, отличался большой вспыльчивостью.

40. I, 15. *Паундра* — «Сахарный тростник» — имя раковины Бхимы (Бхимасены). Все упомянутые раковины, как и разные другие предметы, особенно оружие, по древнему анимистическому принципу носили собственные имена.

41. I, 16. *Анантавиджая* — «Бесконечно-победная» — имя раковины Юдхиштхиры. О Кунти см. «Введение» и прим. 24.

42. I, 16. *Юдхиштхира* — старший из братьев Пандавов, по легенде – сын бога Дхармы (Ямы). Он известен своей справедливостью и праведностью, то есть соблюдением дхармы. <Эпилог МБх-ы (кн. 17 и 18) повествует о том, как братья Пандавы после битвы ввели справедливый порядок в своём царстве, а затем, по инициативе Юдхиштхиры, ушли в пустыню, чтобы постичь Брахмо. Один за другим гибнут сначала общая жена братьев – Драупади-Кришнаа (Кришни), затем все братья, за исключением Юдхиштхиры, продолжающего свой путь по пустыне, не оборачиваясь при гибели спутников.

Наконец, за ним продолжает идти только пёс, провожавший странников с самого начала пути. И вот, посланник богов, Матали, – Меркурий индийского пантеона – появляется на колеснице, чтобы увезти Юдхиштхиру на небо. Юдхиштхира требует, чтобы Матали взял и верного пса, но получает отказ, мотивированный тем, что пёс – животное нечистое и нельзя его брать на небо. Тогда Юдхиштхира отказывается следовать за Матали, говоря, что не может покинуть доверившееся ему животное и не ответит вероломством за верность. Охранять последовавшего за ним в пустыню пса стало его долгом, дхармой, а от дхармы он, Юдхиштхира, никогда не отступал. Тогда пёс превращается в отца Юдхиштхиры, Яму-Дхарму, который приветствует сына и говорит, что всегда был с ним и следил за тем, как он выполняет свой долг (дхарму). Теперь Юдхиштхира может спокойно взойти на колесницу и отправиться в небо Индры: он выполнил свою дхарму и его отец, Дхарма, им доволен. В небе Индры Юдхиштхира находит лишь Дурйодхану и его сторонников: ни братьев, ни вообще сторонников Панду он не видит. На его вопрос, где же они, ему отвечают, что они искупают в аду свои грехи. Тогда и Юдхиштхира отказывается от рая и требует, чтобы его также низвели к его близким в ад. В сопровождении гения света он попадает туда и видит ужасную тьму, разложение и муки. Он не может вынести всего ужаса и поворачивает назад, но в этот момент он слышит жалобные голоса, умоляющие его не уходить, так как его чистое присутствие облегчает муки пребывающих в аду. Юдхиштхира спрашивает, кто с ним говорит; его братья и близкие называют себя: Арджуна, Бхима, Накула, Сахадэва, Драупади… Полный сострадания, Юдхиштхира забывает мрак и ужасы ада и остаётся, чтобы облегчить муки страждущих. Он отсылает от себя светлого гения, пусть тот возвращается к тем, кому он служит, а Юдхиштхира останется там, где ему велит дхарма. Гений уносится в обитель богов и сообщает им решение Юдхиштхиры. Тогда озаряется мрак, являются Индра и Дхарма-Яма в сопровождении других богов. Индра объясняет Юдхиштхире, что все люди должны пройти через муки ада, так как карма грехов должна быть искуплена, равно, как и получена награда за добрые дела. Юдхиштхира избран

богами и на него возложено суровое бремя сострадания, но и он не был свободен от греха: некогда он огорчил своего учителя, Дрону, и должен искупить свой грех (характерно, что поэма учитывает ничтожный проступок против учителя и совершенно не учитывает проступок, преступление Юдхиштхиры, когда он проиграл в кости себя и всех близких, хотя это преступление навлекло столько непоправимых бедствий на род и на всё племя).

На Юдхиштхиру было наложено испытание и он его выдержал. Боги считали, что ему подобает, как высоко-развитому духовно человеку, перенести страдание добровольно, а не по принуждению. Теперь всё кончено. Настал час соединения. Юдхиштхира и братья, и все сторонники Панду и Куру, искупив свои грехи, возносятся в мир Индры, где их среди богов приветствует Шри Кришна. Окончена распря. Справедливость восстановлена.

В Рамаяне повествуется, что раджа Випашчита попал за одну незначительную ритуальную погрешность на одно мгновение в ад. Когда он пожелал оттуда двинуться, он услыхал голос, умолявший его повременить. Слуга Ямы объясняет ему, что благоухание его добрых дел утоляет муки грешников. Випашчита отдаёт плод своих добрых дел, чтобы облегчить эти страдания.

Винтерниц замечает, что сказание МБх-ы о посещении Юдхиштхирой ада есть более слабый вариант легенды Пуран, так как Юдхиштхира не сходит реально в ад, а только имеет видение майи (что, однако, не видно из текста). Такое замечание мало убедительно, принимая во внимание, что вся традиционная индийская философия рассматривает проявленное, как майю. Как бы там ни было, а приведённый эпизод является наглядной иллюстрацией к теоретическим установкам, проповедуемым Гитой, почему мы и считаем не лишним привести его несколько подробней.>[*]

43. I, 16. *Накула* — «Ихневмон» — известный враг змей, стойкость которого к змеиному яду уже Веды объясняли тем, что он употребляет в пищу особый целебный корень.

44. I, 16. *Сахадэва* — «С богом». В шлоках 15—16 перечислены все братья Пандавы. Последние два — близнецы, сыновья Ашвин. Бхима — сын Вайю, бога ветра, Арджуна — Индры.

45. I, 16. *Сугхоша* — «Приятный звук» — имя боевой раковины.

46. I, 16. *Манипушпака* — «Цветущая самоцветами» — имя боевой раковины.

47. I, 17. *Кеши* — название города, теперешний Бенарес.

48. I, 17. *Шикханди* — «Волосатый» — имя одного витязя-гермафродита, в прежнем воплощении женщины, получившей оскорбление от Бхишмы, которого она вызвала на бой, но тот отказался сражаться с женщиной. Путём аскезы она приобрела власть над жизнью оскорбителя, и оба они воплотились, чтобы принять участие в борьбе на поле Куру.

49. I, 17. *Дхриштадьюмна* — «Постоянный блеск» — сын Друпады, убивший Дрону.

50. I, 17. *Вирата,* см. прим. 8.

51. I, 16. *Сатьяка* — имя по отцу Ююдханы (см. прим. 7).

52. 1, 20. *Капидхваджа* — эпитет Арджуны — «Обезьяно-знаменный», тот, на чьём знамени — обезьяна (капи). Лоринзер считает, что на знамени Арджуны изображён Шива в виде обезьяны, что маловероятно, так как Шива, помимо человеческого образа, обычно изображался в виде лингама или в виде быка. МБх проникнута вишнуизмом, хотя нельзя отрицать в ней некоторые шиваитские влияния, поэтому правильней толковать символ, избранный для знамени, в вишнуитском духе: Хануман всегда изображался в виде обезьяны; это — «первый бхакта», почитавший Вишну в его аватаре Рамы, о чём пространно повествует Рамаяна. Если понимать символ в указанном смысле, то он приобретает и специальное значение для выражения духа Гиты: Арджуна, сам бхакта, избирает для своего знамени изображение «великого бхакты» — Ханумана.

[*] Отмеченный фрагмент добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

53. I, 21. *Арджуна* — «Светлый», «Светозарный» — название утренней зари. Имя третьего из братьев Пандавов, сына Индры. О его отождествлении с Индрой и Кришной см. «Введение». Если Кришна есть «Черный», непроявленный, то Арджуна есть «Белый», проявленный. Кришна есть мужское начало, пассивное в процессе миропроявления (Дух), Арджуна есть женское начало, активное в процессе миропроявления по учению Санкхьи. Это — сила духа (Шакти), материя. Арджуна обращается к Шри-Кришне и просит остановить колесницу, так как Кришна по условию, хотя и был на стороне братьев Пандавов, однако активного участия в борьбе не принимал, а только правил колесницей Арджуны. Символически руководитель колесницы есть учитель, гуру.

54. I, 21. *Ачьюта* — «Незыблемый», эпитет Кришны. В буддийских (палийских) текстах этот эпитет прилагается к нирване. Арджуна говорит Шри-Кришне, что ему нужно разглядеть во вражьем стане отдельных витязей, с которыми он должен вступить в единоборство. Смысл этой фразы не вполне выпукло выражен в подлиннике.

55. I, 23. *Сын Дхритараштры* — здесь — Дурйодхана.

56. I, 24. *Гудакеша* — эпитет Арджуны. Индийские грамматики понимают его в смысле «Владыка сна», европейские же филологи как «Шароволосый», тот, у кого волосы шарообразно обрамляют голову («Курчавый»). Нилаканта понимает эпитет как «Волосатый», таким образом и в эпитетах Кришны и Арджуны проводится идея их единства.

57. I, 24. *Бхарата* — Санджая обращается к Дхритараштре, которому передаёт происходящее на поле сражения.

58. I, 25. *Дрона*, см. прим. 5.

59. I, 25. *Партха* — сын Притхи (имя по роду матери братьев Пандавов), особенно часто так именуется Арджуна, любимец матери.

60. I, 27. *Каунтея* — сын Кунти.

61. I, 28. *Кришна* — имя последнего (из бывших) аватаров (воплощений) Вишну; десятый аватар, Калика, ожидается вишнуитами в конце кальпы, то есть в конце данного периода мироздания. Имя означает «Чёрный», что равносильно эпитету «красивый» (ср. «красный» в смысле красивый как эпитет в русском языке). Тот же смысл имеет имя и предыдущего аватара Вишну: Рама. Наль, говоря о Дамаянти, также называет её «черной» (шьяма), выражая таким эпитетом её красоту. Возможно, что в имени Кришна сохранились следы дравидического происхождения этого образа. Процесс слияния образов Кришны, как пастушеского бога, Бхагавата и Вишну весьма сложен и требует особого исследования. Он ещё более осложняется вопросом о значении для этого образа исторической личности, вернее исторических личностей: раджи из рода Вришни, воинственного героя МБх, и философа Кришны, упоминаемого в Упанишадах.

62. I, 29. *Волосы становятся дыбом* — «дыбление волос» (пиломоторный рефлекс, наблюдаемый при разных эмоциях, при температурных влияниях) является одним из ходовых образов в индийской литературе при описании сильных эмоций как стенических (радость), так и астенических.

63. I, 30. *Гандива* — имя чудесного лука Арджуны, которым он должен поразить врагов в предстоящей битве. Лук сделан из дерева «гаанди», откуда и его название. Об этом луке есть много сказаний, где сообщаются имена его прежних владельцев (Сома, Варуна, Агни, Шива и другие боги). О том, как добыл Гандиву Арджуна у Шивы, повествуется в III книге МБх, в эпизоде «Кайрата» (см. [76], вып. III). Гандива — образ радуги.

64. I, 31. *Знаменья* — некоторые индийские комментаторы понимают это слово в смысле традиционной мантики: появление коршунов, как зловещих птиц, движение незапряженных повозок, причём, они ссылаются на аналогичные места МБх (напр., [76], V, 82, 25 и сл.). Однако такое толкование не обязательно, во всяком случае оно не единственное: текст свободно можно понимать и в общенравственном смысле. Как видно из дальнейшего, Арджуна скорее думает о внутренних, психологических признаках, на

них он и останавливается в своей речи, о внешних же, относящихся к гаданию, он совсем не упоминает: вся его аргументация носит характер нравственной проблемы.

65. I, 32. *Говинда* — эпитет Кришны, как пастушеского бога; эпитет значит «Получающий коров»; он часто встречается и в МБх, и в Пуранах. Хилл подчёркивает важность этого эпитета для решения вопроса о связи Кришны Гиты с легендами о детстве Кришны, повествующими о его пастушеской жизни в Гокуле. Легенды эти автор считает гораздо более ранними, чем Гита. Однако он ссылается на Бхандаркара, который на основании некоторых мест I и X книг Махабхараты склонен толковать имя Говинда как «Несущий землю» (go), так как Вишну, воплотясь вепрем, поднял на клыках затонувшую в океане землю, или же рассматривать эпитет как более позднюю форму от «Govid», встречающуюся в Ригведе как эпитет Индры.

66. I, 34. *Свойственники* — перечисления этого стиха есть поэтическая амплификация, которую не следует понимать слишком буквально. Смысл оборота: всевозможные, разные родственники. В индийском искусстве, в частности, в литературе, очень выражена любовь к детализации, перечислениям.

67. I, 35. *Мадхусудана* — «Убийца (ракшаса) Мадху», демона затмения. Эпитет Кришны. Мадху — «мёд», «весна».

68. I, 35. *Три мира* — «бхур» (земля), «бхувар» (воздушное пространство), «свар» (небо) были во владении Вишну с тех пор, как он получил их по договору от асура Бали, совершив свои три знаменитые шага.

69. I, 36. *Джанардана* — эпитет Кришны. Слово состоит из двух: «jana» — человек и глагола «ardh» — приводить в движение, требовать, мучить, утеснять. Бопп переводит: «смущающий, утесняющий людей» — «hominem vexator (feriens)». Шлегель: «Mortalium votio experitus», Томсон: «O thou who art invoked by mortals». Лоринзер понимает этот эпитет Кришны в том смысле, что Джанардана посылает жаркие, оплодотворяющие лучи.

70. I, 36. *Грозящих оружием* — буквально «держащих натянутыми луки». Шридхара Свамин, комментируя Гиту, перечисляет шесть классов таких преступников: поджигатели, отравители, коровоубийцы, грабители, опустошители полей, прелюбодеи (соблазнители чужих жён).

71. I, 37. *Мадхава,* см. прим. 33.

72. I, 40. *Непреложные законы рода* — Арджуна употребляет здесь слово «дхарма» во множественном числе, говоря о законах и обычаях рода, как они понимались законодательными книгами. Значение слова здесь взято в узком смысле, а не в широком смысле нравственных устоев вообще. То, что для одной касты являлось «праведным», то есть предписанным законом, для другой могло быть грехом, караемым смертью. Например, чтение священных книг и аскеза вменялись в обязанность высшим кастам, но запрещались низшим; в Рамаяне рассказывается, как Рама убил одного шудру, успешно занимавшегося аскезой. «Грех» этого шудры настолько осквернил округу, что из-за него умер сын одного брамина, что и вызвало вмешательство Рамы. В этом же узком смысле надо понимать и слова Шри-Кришны об опасности чужой дхармы (ср. III, 35; XVIII, 47).

73. I, 40. *Беззаконие* — адхарма; здесь это слово надо понимать тоже в узком смысле нарушения кастовых установлений.

74. I, 41. *Варшнея* — родовое имя Кришны: потомок. рода Вришни.

75. I, 42. *Отцы их* — перевод этой шлоки несколько затруднён эллиптической формой первой полушлоки. Большинство переводчиков вставляют глагол в первую полушлоку: когда происходит смешенье, род и убийцы рода попадают в ад, ниспадают и отцы... Но можно дать и несколько иной оттенок. Так, Бюрнуф переводит: «Par cette

confusion, torribent aux enters les púres des meurtriers eu de la famille...». Если следовать только грамматической форме, то, пожалуй, перевод Бюрнуфа наиболее близок к тексту, хотя последующие переводчики и не придерживаются такого понимания. Пураны различают два подземных мира, две преисподних: ад, о котором здесь идёт речь и который является местом мучения грешников, и «патала» — особый подземный мир, населённый дайтьями, данавами, якшами и прочими низшими духами, ведущими здесь роскошную жизнь; здесь же обитают «наги», мудрые змии, предающиеся упражнениям йоги (ср. [76], вып. III, кн. V, гл. 97 и сл.).

76. I, 42. *Жертвенные галушки* — особые рисовые галушки, приготовляемые для жертвоприношения предкам. Об этом обряде подробно у Ману III,217—222 и 249—257.

Никхилананда поясняет, что Шраддха называется приношение предкам воды и риса. Этот обряд может совершать только законнорожденный старший сын, а так как при смешении каст не может быть законнорожденных, то и шраддху некому будет выполнять.

77. I, 43. *Смешение каст* — смешение каст строго каралось древними законами Индии. Для мужчины из более высшей касты еще допускался брак с женщиной более низкой касты, хотя дети от такого брака и не пользовались всеми правами касты отца. Так, например, Видура, младший брат Дхритараштры, был сын рабыни (шудры) от кшатрия и уже не считался настоящим кшатрием, а только «кшатта», и его кастовые права были ограничены. Женщинам высших каст строго запрещался брак с мужчинами низших каст. Дети от таких браков считались отверженными, «внекастовыми» и становились париями, «неприкасаемыми». Особенно презирались дети шудры от браминки. Вот почему в шл. 41 говорится о «развращении женщин». Смешение каст считалось одним из тягчайших «грехов» и в некоторых случаях каралось смертью.

78. I, 43. *Законы племени* — схолиаст объясняет слово «джати» через «варна» (буквально «краска»), то есть «каста». Так переводит и Томсон. Другие же переводчики (Теланг, Сенар, Дейссен, Леви) переводят «семья», «племя».

Хилл замечает, что слово «варна» употреблялось только по отношению к четырём основным кастам — а «джати» ко всяким кастовым делениям.

79. I, 44. *Так сказано* — или точнее *так слышится* есть выражение, обозначающее ссылку на священный закон.

80. I, 47. *В размышлении* — слово «санкхья» означает и «размышление», и «битва». В настоящей шлоке его обычно переводят через «битва». Но предыдущие шлоки излагают размышление Арджуны, а потому предлагаемый перевод основан на внутренней, а не на внешней связи текста и больше, как нам кажется, соответствует всему духу произведения. Грамматически же и то и другое толкование вполне допустимо.

ГЛАВА II

81. II, 2. *Арийцу* — слово «фгуа» значит и название народа и «добрый», «мудрый». Дальнейшие слова Шри-Кришны намекают на дхарму кшатрия, а поэтому в данном случае мы считаем правильнее понимать слово в более узком смысле (ср. II, 31).

82. II, 2. *Блаженства* — намёк на то, что кшатрий, проявляющий слабохарактерность, а тем более трусость, не достоин небесной награды, как не выполнивший дхарму своей касты (ср. II, 32 и XVIII, 43).

83. II, 4. *Арисудана* — «Истребитель врагов» — эпитет Кришны, ведущего борьбу с врагами света.

84. II, 5—8 — эти шлоки в подлиннике написаны не размером «шлока», а размером «триштубх», состоящим из 11 слогов (11×4). Перемена размера подчёркивает значительность содержания строф. Психическое напряжение Арджуны, его уверенность в своей правоте и вместе с тем признание авторитета учителя выше всякого своего убеждения выражаются переменой ритма. В дальнейшем размер триштубх неоднократно

вводится в поэму в особо важных местах. В частности, почти вся XI глава написана указанным размером.

85. II, 5. *Гуру* — означает «чтимый», «достойный» (переносно с физического смысла «тяжелый»). Как эпитет, это слово употребляется относительно родителей, когда оно стоит обычно в двойственном числе. Но чаще всего оно употребляется для обозначения учителя как духовного руководителя, который всегда должен быть брамином и пожилым человеком, хотя и допускаются исключения, напр., раджа-риши. Арджуна называет Бхишму и Дрону «гуру», так как Бхишма к началу войны был старшим в роде, а Дрона был брамин и учитель Арджуны и его братьев, впрочем не духовный, а только военного дела (ср. I, 2).

85а. II, 5. *Своекорыстных* — большинство переводчиков подчёркивает в этом стихе частицу «tu» — «но», «хотя». А. Безант переводит «наших благожелателей», но большинство переводчиков даёт значение «своекорыстный», «стремящийся к богатству». Хотя Бхишма и Дрона, как и вообще старшие представители рода Куру, и были против действий Дурйодханы, против присвоения им владений братьев Пандавов, однако, участвуя в войне против Пандавов, они стремились с ним к одной цели. Стих этот развивает и усиливает мысль (I, 46).

86. II, 6 — первая строка этого стиха состоит из двух 12-сложных полушлок. Такой размер существует в индийской поэтике (джагати), но в Гите, за исключением данного места, не употребляется. Вторая строка этого стиха — правильный триштубх.

87. II, 7. *Всё моё существо* — согласно схолиастам, здесь речь идёт о «собственной сущности», о которой говорится в XVIII, 43 и сл. Переводчики дают разные оттенки данного места. Часто фраза передаётся в смысле «моё сердце поражено состраданием» (напр., Дейссен). Теланг передаёт слово «kфrpanya» через «helplesness» и замечает, что такое состояние не совместимо с природой кшатрия. Вряд ли можно согласиться с передачей слова «svabhфva» через «сердце» — для такого понятия существуют в санскрите другие термины, которыми и пользуется Гита в соответствующих местах. Подстрочно слово «svabhфva» передаётся через «своя природа», «своё бытие, естество», и нет надобности в данном случае переиначивать это значение, так как это может сильно исказить смысл и прервать логическую нить беседы. Кришна упрекает Арджуну за непростительную слабость, малодушие, заблуждение, а не за чувство сострадания, высоко ценимое индийской философией, в частности, Гитой. Это место — узловое, оно является отправной точкой для дальнейших рассуждений о смысле Гиты, и правильное понимание этого места весьма существенно. Понимание его в смысле упрёка, высказываемого Шри-Кришной Арджуне за испытываемое сострадание, противоречит всему учению Гиты в целом и сильно искажает данный текст. Это положение замалчивается или смазывается переводчиками, и даже наиболее современные из них, например, Эдгертон, не избежали искажения. Гораздо правильней по существу, но не по форме слово «svabhфva» переводит Lúvi: «Mes instincts de guerrier», тогда как Эдгертон; «My very being afflicted with the tain of weak compassion». Одной из основных мыслей Гиты является утверждение, что каждый человек должен следовать «своей дхарме», закону своей природы, по существу одинаковому для всех, но по форме различному. На упрёки Кришны Арджуна отвечает, что его природа кшатрия поражена боязнью греха, а потому он и не может проявить качеств, свойственных его касте, потерял правильную ориентировку в кастовой дхарме и потому просит наставлений учителя.

88. II, 8. *Над богами* — в подлиннике употреблено слово «сура», обычно употребляемое для обозначения главных богов индийского пантеона, число которых в разное время индийской истории определялось по-разному; обычно их насчитывали 30 или 33.

89. II, 9. *Врагов утеснитель* — эпитет героев, часто встречающийся в эпосе. Он состоит из двух слов: «para» и «tapas». Оба слова богаты оттенками, вытекающими из основного значения, но развивающимися вплоть до противоречивого смысла. Основное значение слова «para» — крайний, а отсюда потусторонний, высший и враг. Слово «tapas» обладает таким разнообразием оттенков и так важно в философской лексике санскрита, что Дейссен посвящает разбору смысла этого слова целую рубрику главы в его «Истории философии» (I, 2 стр. 60 и сл., [28]). Основное значение — «жар», «зной», «накал». Отсюда творческая сила (Праджапати тапасом создаёт мир), усилие подвига (духовного), аскеза и мертвящий жар, губительная сила. Таким образом, эпитет можно понимать и в смысле «сокрушитель врагов», как это обычно и делается, и в смысле «полный величия, жара (духовного), аскезы», «подвижник». Арджуна в момент беседы полон жгучего страдания, вызванного стремлением разрешить нравственные вопросы, и поэтому правильнее понимать традиционное обращение к нему не в первом, а во втором смысле данного эпитета.

Индийская традиция понимания Гиты основывается или на позициях Шанкары и его школы, или же на позициях Рамануджи и его школы. Толкуя шлоки 2—9 настоящей главы, Шанкара говорит, что они показывают, что происходит, когда человек поддаётся горю, вызываемому самсарой. Арджуна поддаётся горю, так как он думает о других: «Я принадлежу им, а они мне». Как это и свойственно всем поддающимся горю, он покидает свои обязанности (дхарму) и берётся за выполнение чужих, что по существу эгоистично, так как побуждением к этому служит надежда на воздаяние. Накопление положительной и отрицательной кармы без конца затягивает самсару. Господь Васудэва, продолжает Шанкара, зная, что прекратить самсару нельзя иначе, как познанием Атмана, начинает свои поучения (шл. 11). Некоторые полагают, что освобождения нельзя достигнуть познанием Атмана и отказом от мира (Шанкара, по-видимому, здесь намекает на Вриттикара, автора обширнейших комментариев на Гиту и Брахма-сутры, обнимающих, около 100 000 шлок. Шанкара вёл с ним полемику). Абсолютная свобода, говорят такие философы, может быть достигнута знанием, сопряженным с выполнением долга. Ведические жертвы не ведут к греху, несмотря на их жестокость, так как они совершаются во исполнение долга (браминов); подобно этому и убийство на поле сражения, хотя бы и родных, не есть грех, раз оно является выполнением долга кшатриев. Бхагаван указует д в а п у т и , основанных на совершенно различных точках зрения, и предназначает их для совершенно различных групп людей. Истинное познание Атмана, как оно изложено в II, 11—30, есть Санкхья, развивающая идею о бездеятельности Атмана, как не подлежащего рождениям и переменам. Второй путь, йога, заключается в выполнении действий как способа спасения, что требует различения между добром и злом, а потому представляет Атмана, как наслаждающегося и как деятеля, отличного от тела (III, 3). Бхагаван показывает, что для одного лица невозможно одновременно следовать обоими путями, так как один из них основан на идее неделанья и единства, другой же — на идее деятельности и множественности (ср. Брихадараньяка уп. IV, 4, 22 и Шатапатха-брахмана I, 4, 17). В Шатапатха-брахмане сказано, что мирской человек желает достигнуть трех благ: сына, благ плодов человеческих добрых дел, ведущих к отцам, и мудрости, ведущей к богам.

Таким образом, ведические ритуалы важны лишь для тех, кому свойственны желания и кто не достиг познания Атмана. Только отказ от желаний делает человека способным искать Атмана. Теории соединения двух путей противоречит и вопрос Арджуны (III, I): если бы ото всех требовалось сочетать делание и знание, то как бы мог Арджуна просить Кришну указать лишь одно из двух. Но если даже предположить, что Арджуна неправильно понял слова Бхагавана, то последний должен был бы прямо ответить на прямой вопрос о возможности сочетания двух путей.

Нет возможности доказать, что Гита учит о сочетании знания и каких-нибудь обязанностей, предписываемых преданием или писанием (Смрити и Шрути). Если человек, ранее погружённый в деятельность, достигает Атмана, он может ещё продолжать действовать, чтобы дать пример людям, как это совершает и Бхагаван; но достигший познания отказывается от плодов деятельности. Этому положению противоречит IV, 15, III, 20, так как здесь говорится о достижении совершенного знания без формального отказа от деятельности. Но если предположить, что Джанака и другие не знали истины, то это место можно понимать так, что упомянутые мудрецы совершали действия ради очищения своего ума.

Таким образом, заключает Шанкара, основная мысль Гиты есть та, что спасение достигается только знанием, а не сочетанием знания и деятельности. Эта выдержка из комментариев Шанкары даёт представление об основном направлении его мысли, оказавшей такое большое и длительное влияние на традиционную философию Индии.

В дальнейшем Шанкара развивает это своё основное положение, вопреки прямому смыслу текста, всячески приспособляя его к установленным рамкам; а там, где ему не удаётся приспособить текст к своему пониманию, Шанкара прямо отрицает его, допуская, что та или иная не нравящаяся ему шлока, как не укладывающаяся, хотя бы насильно, в установленные границы, сказана не для мудрых, а для простого народа. Современные критики в духе Гарбе, подобным же образом насилуя текст, говорят об интерполяциях и «редакциях». Прямым противником Шанкары был основоположник вишнуитской философии Рамануджа. Его положения обратны установкам Шанкары: Рамануджа ставит выше всего бхакти и деятельность во имя Высшего. Для него сочетание знания и деятельности не только не является противоречием, но необходимым постулатом, основой в учении Гиты.

В данном стихе слово «парантапа» можно отнести как приложение к эпитету Гудакеша или же рассматривать как обращение Санджаи к Дхритараштре. Стилистически последнее предпочтительней, хотя в дальнейшем эпитет неоднократно применяется и к Арджуне.

90. II, 11. *Слова мудрости* — понимание этого места вызывало много разногласий. Шанкара даёт такое толкование: ты говоришь слова мудрости и вместе с тем пустяки (то есть, что смерть доблестных людей надо оплакивать). Лишь тот мудр, кто знает Атмана и безучастен ко всему. Нилаканта полагает, что этими словами Шри-Кришна подтверждает правильность различения Арджуной тела и души. Однако нет необходимости так суживать смысл этого места: оно, очевидно, относится ко всему комплексу идей, развитых Арджуной, вполне ортодоксальных с точки зрения браманизма. Это своего рода утверждение Шри-Кришной закона и его дальнейшего развития. Текст можно сопоставить с евангельским «Не разрушить пришёл, но исполнить (дополнить)».

Многие переводчики хотят избежать трудности, вставляя слово «хотя» (напр., Бюрнуф, Сенар, Леви). Томсон переводит: «Thou hast grieved for those who need not be grieved for, but utterest words of wisdom». Томсон поясняет, что эти слова относятся к высказываниям Арджуны о кастовых законах: Арджуна говорил разумно, но всё же ошибочно. Тот же смысл даёт и Теланг, ссылаясь на вышеприведённую мысль Нилаканты. Дейссен придерживается такого же понимания. Своеобразно толкует этот текст Шпеер. Он подчёркивает, что в Гите почти нет разночтений, так как каждое слово Гиты позднее комментировалось, что объясняется популярностью и почтением, которыми Гита издревле пользовалась в Индии. Поэтому текст памятника сохранился лучше всех других текстов Махабхараты. Текст II, 11 Шпеер считает искаженным уже в глубокой древности, так что ошибка закреплялась традицией. Не понятно, говорит этот исследователь, почему Кришна признаёт слова Арджуны мудрыми, и тут же опровергает. Нилаканта даёт следующее толкование: «Ты говоришь слова мудрости, но сам ты не мудр», то есть ты мудр на словах, а не по существу. Шпеер считает, что контекст не даёт

права на такое толкование, и выражает сомнение, возможно ли в санскрите словообразование «prajnфvada» в смысле «слова мудрости» или «мудрые речи». Автор считает, что это слово уже в древности испорчено, и его следует читать не «prajnф», а «praja» (народ).

Таким образом, по мнению Шпеера, стих должен переводиться; «Du trauerst um die, welche nicht zu betrauern sind und du sprichst wie die Leute sprechen». Шпеер полагает, что в данном стихе противопоставлены два понятия: «praja» — народ — и «panditфh» — учёные, мудрецы, о которых говорится во второй полустрофе.

91. II, 13. *Воплощенный* (dehin) — русское слово очень точно передаёт санскритский термин. Речь идёт о духе, как принципе жизни и индивидуальности. Термины «Xme» (Сенар) и «saul» (Томсон) гораздо дальше от подлинника. Теланг употребляет слово «embodied» и подчёркивает, что это одно из основных понятий Гиты, означающее того, кто возглавляет каждое индивидуальное тело. Дейссен довольно тяжеловесно переводит: «Der Trÿger eines Leibes». С переводом Бюрнуфа: «Comme dans ce corps mortel sont tour Ú tour...» и Леви: «Comme dans ce corps de l'¸tre corporel...» согласиться никак нельзя, не говоря уже о большой неуклюжести варианта Леви; такое отклонение от текста не оправдано французской лексикой, вполне допускающей выражение «l'incarne». Гарбе переводит: «Ebenso wie der Geist in der Leibe...», но такой перевод слишком переделывает смысл санскритского текста в духе европейских философских понятий. Махадэва Шастри переводит так же, как и Теланг, это показывает, что перевод «воплощённый» является наиболее близким индийской традиции.

92. II, 13. *Юность, зрелость и старость* — три традиционные деления жизни по Ману (ашрама): юность (брахмачарья) до брака; зрелость — период семейной жизни и период отшельничества (старость). Эти периоды обязательны для высших каст, особенно браминов (ср. Ману II, 230). Некоторые тексты различают четыре периода. Впрочем, этот стих нельзя рассматривать, как выраженное учение об ашрама. Во «Введении» уже было отмечено, какое значение имеет вопрос об ашрама для датировки Гиты.

93. II, 13. *Стойкий* — в санскрите существует ряд терминов для обозначения мудрого человека. В стихе 11 употреблен термин «пандит», что значит учёный, как более внешнее понятие. В ст. 13 употреблено слово «dhшra» — «постоянный, устойчивый, глубокий», от глагола «dhar» — «держать, поддерживать», а отсюда — «мудрый». Вряд ли правильно передавать этот термин через «sensible man», как это делают Томсон, Теланг. Гораздо ярче передаёт Леви: «l'homme fort», Махадэва Шастри и Гарбе дают нейтральный перевод «мудрый».

94. II, 14. С *материей* — так понимает это место Рамануджа, а с ним Дейссен, Гарбе и другие; но можно понимать и «с чувствами», как толкует Шанкара, а за ним Теланг и другие. Это одно из тех мест Гиты, которое можно выдвигать в защиту разных, даже противоположных точек зрения. Шанкара, как известно, отрицающий хотя бы даже относительную реальность материи, понимает эту шлоку в духе чистого акосмического монизма, тогда как Рамануджа видит в ней подтверждение (впрочем, только косвенное) объективности материи. Эта шлока представляет интерес для понимания, как претворяются идеи Санкхьи в Гите.

95. II, 14. *Противостань им* — большинство переводчиков (Томсон, Бюрнуф, Теланг, Сенар, Дейссен, Махадэва Шастри и даже Гарбе) слишком смягчают это место, давая слову «titikûate» значение «терпеть», «переносить». Значительно сильнее переводит Эдгертон: «put up with them». Томсон справедливо замечает, что эта шлока касается одного из основных моментов йогической практики: приучению себя к стойкому перенесению смены влияний материального мира, но йога говорит об этом как об активном моменте противостояния, а не как о пассивном моменте «претерпения» в духе некоторых течений стои. Шри-Кришна учит, что человек должен противопоставить текучести бытия стойкий стержень своей внутренней жизни. Первое значение глагола «tij» — «быть острым, точить». Желательная форма усиливает смысл основного значения, приобретая смысл: остро желать чего-нибудь, стремиться к чему-нибудь. БПС, давая такое значение, ссылается на разбираемое место Гиты. Махадэва Шастри, комментируя разбираемый стих, указывает, что в нём есть два обращения к Арджуне, как к сыну Кунти и как к сыну Бхараты; комментатор видит в этом указание на то, что Арджуна может получить свет как с материнской, так и с отцовской стороны, то есть свет материального и духовного познания. Оставив в стороне приёмы традиционной экзегетики, можно всё же отметить, что в дальнейшем следует изложение учения «с точки зрения рассудка и с точки зрения йоги» — последней явно отдаётся предпочтение.

96. II, 15. *Они* — то есть соприкосновения (ср. Сенар, Теланг и др.), см. также предыдущее примечание.

97. II, 15. *Равный в горести...* — выражение допускает три оттенка: а) равный, то есть неизменный в радости и горе; с таким оттенком чаще всего и понимают это место, его указывает, например БПС; Томсон переводит: «same in pain and pleasure», Бюрнуф: «terme dans les plaisirs...», — так же и Эдгертон, Махадэва Шастри, Гарбе; б) равнодушный к радости и горю; так понимает Сенар, равно как и Леви; «indifferent au plaisirs et a la paine», и наконец, «участливый» к радости и горю (других), разделяющий (с другими) радость и горе.

98. II, 15. *Достоин* — Дейссен и др. переводят: «созрел для бессмертия». Теланг — «достоин».

99. II, 16. *Бытие* — стих этот считается трудным для перевода и комментируется различно. Шанкара по поводу его замечает, что различие реального и нереального зависит от нашего сознания: то, что дано чувствами, — нереально, преходяще, но бытие, как таковое — реально. Так, в положении «горшок существует» — «горшок» нереален, «существование» — реально (классический пример индийской логики), ибо предикат относится ко всем объектам, а, следовательно, не зависит от них.

Термины «сат» и «асат» встречаются в Гите не раз; толкование их дано наиболее развёрнуто в XVII главе, где термину «асат» ясно придан смысл «бывания», то есть «меона» эллинской и эллинистической философии, а не «укона»; то есть не абсолютной внеположности бытию (укон), а относительности бытия, в текучести (меон). Ясно, что стих касается одной из узловых точек философии, отношение к этому моменту уже издревле определяло позицию разных школ. Нет оснований придавать разбираемым терминам иного значения, чем данное в XVII главе, а если это так, то и это место следует понимать так: сат — истинное бытие, дух, «зрящий» (ср. главу XIII) не может приобрести качества преходящего бытия, то есть подвергнуться смерти, уничтожению. С другой стороны, меон, майя, асат характеризуется как относительное бытие, не обладающее полнотой реальности, так что всё преходящее лишь относительно, а потому и смерть, как феномен относительного мира, не обладает полнотой реальности, но лишь относительна.

100. II, 16. *Граница* — Томсон отмечает трудность понимания этой шлоки и возражает против перевода Шлегелем слова «antas» через «discrimen» и переводит «those, who discern the truth perceive the true end...», что действительно получается довольно туманно. Гораздо чётче передаёт Леви: «leur terme est aperñu par ceux...» Гарбе переводит, как и Леви: «Die Grenze zwischen diesen beiden...» и ссылается на комментарии Махадэва Сарасвати. Дейссен придерживается толкованию Шлегеля. Перевод этой шлоки Теланга и Сенара слишком волен.

101. II, 17. *То* — «tat». Как философский термин впервые встречается в Ригведе X, 129, в так называемом «гимне творения». Второй стих этого гимна в переводе Дейссена гласит: «Не было смерти, не было бессмертия, не было ночи, не было сияния света; дышало без дуновения самостановлением То (tat), Единое (ekarn), ибо другого, какого бы то ни было рода помимо Него не было». Впоследствии Упанишады богато развили эту мысль и дали Брахмо имя То, как это сделано, например, в знаменитой формуле Чхандогья уп., считающейся наиболее древним развитием формулы Ригведы X, 129: «Idam sarvam, tat catyam, sa ôtmф, tat tvam asi». (Чханд. уп. VI, 8, 7 и сл. кханды). Сравнить также Маханараяна уп. I, 4 и сл.

102. II, 17. *Эта вселенная* — слово «sarvam» означает «всё», как местоимение, а как существительное «мир, вселенная». Глагол «tan» значит «распростирать, натягивать». Им выражается философская идея творения, рассматриваемого как процесс эманации. Образ паука, ткущего паутину, — одна из любимейших метафор Упанишад для выражения процесса творения (ср. Шветашватара уп. VI, 10; Брихадараньяка уп. II, 1, 20 и пр.). «Подобно тому, как паук через паутину выходит из себя, как из огня вылетают мерцающие искры, так точно из Атмана возникают все духи жизни, все миры, все боги, все существа...» (Брих. уп.).

103. II, 18. *Воплощенного* — Томсон переводит это место в духе Шанкары: «Считается, что эти конечные тела принадлежат бессмертному духу...» Ряд переводчиков (Дейссен, Сенар, Бюрнуф) опускают слово «uktÿh», другие же (Махадэва Шастри, Теланг, Сенар, Эдгертон) передают оборот в смысле: «Считается, что эти тела преходящи», причём Теланг поясняет, что так считают достигшие истинного знания. Но такое понимание сильно уплощает подлинник; не надо особой «мудрости», чтобы считать тело конечным. Гораздо выразительней переводит Гарбе: «Es vergehen bekantlich diese Leiber des ewigen, unvergÿnglichen (zugleich unbekantbaren) Geistes». Перевод Гарбе очень близок к подлиннику, не насилует его смысла и не уплощает его.

104. II, 19. *Убитым* — это один из известнейших стихов Гиты. Существует два основных варианта понимания текста: одни переводчики берут подлежащее из предыдущего стиха, другие же принимают за подлежащее местоимение данного стиха. Так, например, Бюрнуф берёт из предыдущего стиха подлежащим «l'ßme» и переводит: «Кто полагает, что она (т. е. Душа) убивает или что её убивают, ошибается... она не убивает, и её не убивают». Подобным же образом Томсон берёт из предыдущего стиха подлежащее «spirit». Переводы Сенара и Леви недостаточно обоснованы филологически и значительно снижают смысл. Сенар: «Croire que l'un tuç, penser que l'autre est tuç c'est çgalement se tromper...». Леви: «Celui qui croit connaitre un meurtrier et celui qui croit un homme mort ces deux-lÚ ne sont pas sages...». Интересно сопоставить переводы этого места Гиты и параллельного места Катх. уп. II, 19, сделанные Дейссеном.

Упанишада: Wer tétend, glaubt dass er téte, Wer getétet zu sterben glaubt — Irr gehen dieser wie jener — Der stirbt nicht und der tétet nicht.

Гита: «Wer vermeint dass jemand téte, wer vermeint dass jemand getétet werde, die wissen beide nicht die Warheit keiner tétet und keiner wird getétet.

Ещё более решительно в духе Шанкары переводит это место Махадэва Шастри: «Whoever looks upon it as the slaver and whoever looks upon it as the slain, neither of those knows aright; it slays not, nor is it slain». Подчеркнём, что переводчик употребляет местоимение «it», а не «he». Шанкара замечает по поводу этой шлоки, что Атман не является ни субъектом, ни объектом убийства. Такое понимание этого места наиболее соответствует общему духу Гиты.

105. II, 20. *Тело* — во второй половине шлоки употреблены слова: «шашвант» и «пурана». Их оба можно перевести словом «древний», но первое в смысле «постоянный, повторяющийся, frequens, начавшийся очень давно», а второе: «изначальный, безначальный, вечный». Этот стих по форме и по содержанию параллелен Катх. уп. II, 18. Таким образом, в Гите 18 и 19 шлоки Упанишады приведены в обратном порядке.

106. II, 21. *Убивать* — комментируя эту шлоку, Шанкара полемизирует со скептиками, отрицающими возможность реально убедиться в правильности утверждения: «Я есмь Атман, Единый, свободный от рождения и перемен». Апеллируя к авторитету Шрути, Шанкара хочет показать, что об Атмане возможны высказывания в роде: «Он не рождён» (Гита II, 20) или: «Он постижим только для души» (Брих. уп. IV, 4, 19).

107. II, 22. *Воплощённый* — Пуруша, дух. Хауэр (Hauer) считает триштубх II, 22 очень древней вишнуитской формулировкой йогического учения о «ядре Я». В этой формуле, по мнению автора, заключается вся сущность Гиты. Он придаёт очень большое историко-литературное значение тому обстоятельству, что в разбираемом тексте не употреблено слово «пуруша», так часто встречающееся в Гите, как синоним слова «Атман». В данном тексте употреблено слово «dehin», которое Хауэр переводит через «Hцllen — Leib — Besitzer». Автор указывает, что слово «dehin» в смысле «ядро Я» (das Kernwesen) встречается в некоторых Упанишадах: Катх. уп. V, 4, 7; Швет. уп. II, 14. Хауэр изучал традицию трёх основных течений индуизма: вишнуитскую, шиваитскую и «политеистического брахманизма» в отношении понимания слов: пуруша — атман — дехин и нашёл полное совпадение понимания этой словесной триады, как синонимов. Автор считает, что учение о «ядре Я», выраженное в понимании тождества терминов: пуруша—атман—дехин — есть одно из величайших достижений традиционной философии Индии. Обычные шлоки, предшествующие триштубху и следующие за ним, Хауэр считает более поздними («Йога», с. 188—189, [37]).

108. II, 23. *Пламя* — в тексте стоит «Павака», т. е. «очиститель» — эпитет, прилагаемый к стихиям, в частности, к Огню, Агни. Нужно отметить, что разные наименования Огня выражают разные понятия и не являются синонимами.

109. II, 28. *В исходе* — большинство переводчиков принимает этот стих в духе агностицизма поздней Санкхьи. Лоринзер прямо ссылается на ст. 15 и 16 «Санкхья-карика». В духе агностицизма переводит это место Лоринзер и особенно Сенар: «Les ¸tres... nous çchappent dans leur origine, perceptibles au cours de leur carriúre, ils nous çchappent de nouveau dans leur fin».

Гораздо более четок и филологически точен перевод Томсона, которому близки переводы Теланга, Махадэва Шастри, А. Безант. Томсон переводит: «All things which

exist are invisible in their primeval state, visible in their intermediate state, and again invisible in their final state». Томсон поясняет в примечаниях: среднее состояние есть жизнь, во время которого душа облечена видимым телом; до и после этого она невидима для человека. Термин «bhrtфni» охватывает вообще все материальные вещи; таким образом, в данной шлоке высказывается учение о происхождении плотной материи вообще от непроявленной природы (avyakta prakriti) и о возвращении туда же всего проявленного после конца. Поэтому, заключает Томсон, стих можно было бы перевести так: «Все материальные вещи имеют своим началом непроявленную основу (avyaktam), проявленную материю в среднем состоянии и снова непроявленную основу, как конечное условие». Так именно понимает это место и Дейссен: «Dass Unoffenbare als Anfang haben die Wesen, das Offenbare als Mitte und dass Unoffenbare als Ende..., was ist da zu bejammern».

Перевод Гарбе очень близок переводу Дейссена, оба они значительно поднимают напряженность философского смысла по сравнению с переводчиками, приведёнными раньше. Филологически точно и достаточно широко философски переводит и Эдгертон: «The beginnings of things are unmanifest, manifest their middles,... unmanifest again their ends».

110. II, 28. *Какая в этом печаль?* — этот вопрос является ритуальным при жертвоприношении мёртвым (ср. Yajnavalkya III, 9).

111. II, 29. *Чудо* — перевод этого места у Эдгертона неточен и грубо снижает подлинник: «By a rare chance one may see him...» и т. д. Такое понимание противоречит основной концепции Гиты, учащей способу, как сознательно и систематически постигается Высшее. Ещё более неточно и грубо переводит Сенар: «C'est merveille que personne la decouvre; merveille aussi que quelequ'un l'enseigne...». Недаром он делает примечание к этой шлоке: «Из этого видно, как часто связь между стихами Гиты бывает слаба и неуклюжа». Замечание справедливо, но не по отношению к подлиннику, а к переводу.

Сближение философии Гиты с философией Санкхьи не раз делалось в европейской литературе, и этому вопросу посвящено много исследований. Он действительно очень важен для Гиты, и обойти его нельзя. Можно сказать, что от решения его зависят понимание и оценка всего произведения. Поэтому еще раз подчеркнём, что основные недоразумения возникают из-за смешения понятий поздней и ранней Санкхьи. Агностицизм первой не свойствен второй, а также Гите.

112. II, 29. *Его* — размер первой строки — триштубх, но во второй полустроке первой строки 12, а не 11 слогов, как полагалось бы. Смысл стиха неясен и допускает различные толкования. Так, Бюрнуф считает, что здесь речь идёт о жизни и берёт подлежащее (логическое) из предыдущего стиха: «Celui-ci contemple la vie comme une merveille...»; Томсон берёт подлежащее также из ст. 28, но иное: «На душу смотрят как на чудо...». Другие переводчики, хотя и принимают за грамматическое подлежащее местоимение данного стиха, но указывают, что логическое подлежащее нужно брать из предыдущего стиха. Так, Теланг принимает за логическое подлежащее «the self», Лоринзер «der Geist», так же понимает и Гарбе. Дейссен не раскрывает логического подлежащего и принимает за подлежащее местоимение данного стиха.

Возможно, что правильней было бы принять за логическое подлежащее содержание всего предыдущего изложения Шри-Кришны: чудесно и непостижимо проявление Духа, его воплощение и связь с материей. В данном случае не лишне вспомнить, что в индийской традиционной философии не дух, а материя является неразрешимой загадкой. Это особенно относится к школе Шанкары. Так, Анандабходжа — ведантист в смысле Шанкары — говорит, что «авидья» (на языке ведантистов этот термин синонимичен майе) именуется так (то есть «незнание») потому, что эта гносеологическая категория не постижима, так как она не «есть» и не «не есть». Такая противоречивость и выражается словом «авидья» (незнание). Согласно школе Шанкары, материальная причина мира и не существует и не не существует, а потому связь Брахмо с материей для школы Шанкары не постижима и отрицается как простая иллюзия. Такая позиция традиционной индийской философии как бы упускается теми переводчиками, которые принимают текст Гиты применительно к религиозно-философским европейским взглядам, согласно которым центром проблемы является дух, тогда как материя принимается как данность. Так, Томсон по поводу разбираемого стиха отмечает, что в нём выражено «по меньшей мере признание трудности постижения души». Леви переводит ст. 27 так: «C'est pourquoi la chose útant ineluctable...» и берёт подлежащее «la chotse» для 29 стиха: «Comme un mistere tel homme la voit...». Сенар переводит: «C'est merveille que personne la dçcouvre». В выноске он поясняет, что речь идёт о душе. Дейссен ссылается на Катх. уп. II, 7. По форме это место Упанишады действительно напоминает разбираемый стих Гиты, однако указываемый Дейссеном текст Упанишады не даёт права решать, что разумеет Гита в ст. 29 под словом «enan». В Катх. уп. говорится, что несведущие, утверждающие, что нет потустороннего мира, неизбежно вновь и вновь попадают во власть Ямы, владыки мёртвых, а далее, в ст. 7, сказано, что многие, слышащие о нём, не понимают: чудо, если кто научится этому, мудрец тот, кто это постигает; чудо, если кто знает его, научившись у мудрого (так понимает данное место Упанишады и сам Дейссен); подлежащее и в Упанишаде не уточнено. Нужно заметить, что «enan», стоящее в разбираемом стихе Гиты, есть винительный падеж от энклитической формы «enad» — «он, то», употребляемой, как местоименное существительное. Хилл считает очевидной связь этого стиха Гиты с указанным местом Упанишады. Томсон видит в этом стихе намёк на три категории стремящихся постигнуть дух: 1) йогинов, которые силой упражнения достигают способности духовного созерцания, 2) философов, постигающих дух рассудком, и 3) учеников философов.

113. II, 30. О *всех существах* — то есть ни о ком не следует скорбеть.

114. II, 31. *Война* — с этого стиха Шри-Кришна, утвердив широкую концепцию Упанишад, переходит к узкому экзотерическому рассмотрению дхармы, в частности, дхармы кшатрия, то есть становится на точку зрения Арджуны в рассмотрении данного вопроса. Эта позиция в самом Арджуне вызвала протест, так как такая точка зрения и для него уже слишком узка, слишком примитивна, но у него не оказалось достаточно сил, чтобы самостоятельно перейти к более широкому мировоззрению. Арджуна сам признаёт, что он впал в состояние острого противоречия и психического шока, Шри-Кришна, наметив возможность более высокого синтеза, переходит к более примитивной концепции, чтобы, стоя на такой плоскости, исправить ошибки ученика, привести в порядок этот уровень сознания и тем самым открыть возможность для более широкого синтеза. Шанкара замечает: Бхагаван показывает, что причин горевать нет не только у тех, кто знает истину, но и у тех, кто следует учению о дхарме (которое Шанкара считает неистинным). Долг кшатрия — продолжает он свои рассуждения — сражаться; это не противно закону, но согласуется с ним, а потому идёт на благо: нужно выполнять природный долг, то есть долг, предписываемый кастой.

Рой считает шлоки II, 31—38 интерполяцией, связывающей эпический текст Махабхараты с вставленной в него упанишадой, первичной Гитой.

115. II, 32. *Войну* — в понимании этого стиха существуют расхождения. Бюрнуф, Томсон, Теланг, Безант, Сенар вкладывают в него тот смысл, что битва приходит для кшатрия неожиданно, сама по себе, то есть, что кшатрий не является её зачинщиком, а только, выполняя долг касты, принимает вызов. Лоринзер, Дейссен и другие относят слово «неожиданно» к слову «небеса» и переводят в том смысле, что небеса неожиданно открываются кшатрию, погибшему в праведном бою. Первый смысл уже содержится в предыдущем стихе, где говорится о «праведной войне» (буквально о войне, соответствующей дхарме). Стих 31 Гиты предполагает, что война предпринята ради выполнения долга, защиты принципа, нарушенного противником. Вкладывать этот же смысл и в ст. 32 было бы излишним. Кроме того, такое толкование предписывало бы кшатрию какую-то пассивную роль, что не соответствует общему духу «дхармы кшатрия» (ср. Законы Ману VII, 2 и сл. и гл. XVIII Гиты), ни частному случаю: Пандавы ведут не оборонительную войну, а наступательную, они отстаивают свои права на наследство. Правда, их вынуждает воевать ряд коварных поступков Дурйодханы, правда, они приложили все усилия, чтобы разрешить конфликт мирным путём, но формально они наступают, а кауравы защищаются. Второе толкование более приемлемо: не всякий кшатрий может быть уверен в загробном блаженстве, смерть же в бою «за правое дело» обеспечивает «отверстые врата рая» (сравн. также Наль, II, 17—19, где Индра говорит, что он ждёт кшатриев, погибших в бою, как своих дорогих гостей).

116. II, 33. *Грех* — Шанкара замечает: если кшатрия не сражается, то он совершает грех и может упустить случай сразиться с такими существами, как Махадэва (Шива). Когда Арджуна восходил в чертоги своего отца Индры, он в Гималаях встретился с Шивой в образе «Кайрата» (горца-карлика) и сразился с ним, см. [76], вып. III, кн. III, гл. 38—41. Познав истинную его природу, Арджуна преклонился перед ним и получил от него оружие: «Пашупатастра» (Пашупата — один из многочисленных эпитетов Шивы). Этот эпизод, цитируемый Шанкарой, аналогичен эпизоду борьбы Иакова (кн. Берейшис, XXXII, 25—29): как известно, эпизод заканчивается благословением Иакова и словами: «Ты боролся с богом, и человеков одолевать будешь». Мотив богоборчества был широко развит в древних религиях.

117. II, 34. *Все существа* — bhrtфni — так переводит большинство переводчиков (Теланг, Леви), Дейссен переводит «все», Бюрнуф — «люди», Сенар — «вселенная». Такой перевод слишком волен: здесь нельзя расширять смысла до понятия «мир, вселенная», речь идёт собственно о людях.

118. II, 35. *Презренным* — Томсон подчёркивает синтаксическую трудность этого стиха. Он переводит: «And whose contempt thou wilt incur, from having been greatly esteemed...». Таким образом мысль остаётся незаконченной. Томсон предполагает обойти трудность, опустив частицу «ca», что позволяет ему отнести местоимение «yeûam» к «maharathas» (великие витязи). Предложение Шлегеля и Лассена заменить «yeûam» через «ûam» не подтверждается ни одной рукописью.

119. II, 37. *Решись* — выражение «kêtaniĩcaya» все переводят как «утвердив намерение», «решившись», но можно перевести и «покончив со стремлениями», то есть со своекорыстными мотивами и с нежеланием сражаться, о котором говорил Арджуна.

120. II, 39. *Кармы* — понимание этого стиха возбуждало большие споры. А вместе с тем он очень важен для понимания основ Гиты. Сущность споров сводится к тому, как понимать здесь термины «санкхья» и «йога». Некоторые переводчики предпочитают оставлять эти термины без перевода и пишут их с большой буквы (напр., Леви), вкладывая в них таким образом смысл собственных имён, укрепившихся за школами муни Капилы и

Ишваракришны, с одной стороны, и школы Патанджали, с другой. При такой установке сам собой напрашивается вывод, что Гита есть синкретическое произведение, стремящееся объединить эти два течения, причём, вопрос о тождестве и различии школ Капилы (так называемая эпическая или ранняя Санкхья) и Ишваракришны (классическая Санкхья) оставляется в стороне, или, вернее, молчаливо допускается первый момент, то есть утверждение тождества школ. Другие (напр., Теланг) указывают, что комментаторы пытались различным образом объяснить термин «санкхья», и высказывают предположение, что здесь «речь идёт не об определённой школе, а вообще о методе рассуждения, об истинном постижении освобождения путём познания. Мнение это подкрепляется ссылкой на третью главу Гиты. Такой взгляд отвечает на вопрос о тождестве ранней и поздней Санкхьи отрицательно. Томсон принимает среднее решение, считая несомненным, что под терминами «санкхья» и «йога» понимаются определенные школы, но вместе с тем подчеркивает, что термины эти в Гите следует понимать более широко, согласно первичному значению слов. Бюрнуф, оставляя термины без перевода, даёт в скобках их значение, а Дейссен поступает наоборот: даёт перевод и в скобках подлинные термины и не принимает их за собственные имена. Сенар в примечаниях настаивает на широком понимании терминов. Гарбе сохраняет их без перевода. Махадэва Шастри оставляет термины также без перевода и пишет их с большой буквы, как собственные имена. Шанкара даёт следующее толкование шлоки: то, что сообщено, является вероучением Санкхьи, это есть истина, касающаяся Абсолютной Реальности, уничтожающая зло неведенья, которое является причиной самсары. Говоря же об йоге, продолжает Шанкара, Бхагаван, желая заинтересовать ученика, утверждает, что знание вероучения йоги уничтожает узы кармы. Это толкование Шанкары может служить примером того, как он обращается с текстами Гиты: сохраняя ортодоксальность, он не смеет просто вычеркнуть текст, как это делают современные критики, если текст не укладывается в рамки предвзятой теории, и ему остаётся только одна возможность: перетолковать текст даже вопреки очевидному его значению. Разбираемые термины нельзя понимать в смысле классической Санкхьи и йоги Патанджали: слово «йога» в Гите имеет совершенно иное значение, нежели в таких поздних текстах, как Йога-сутры.

В литературе о Гите можно выделить две точки зрения, касающиеся понимания связи Гиты с философией Санкхьи. Наиболее ярким и поздним представителем первой является Гарбе, к которому примкнули некоторые индийские исследователи. Она принимает, что в Гите говорится о дуалистической Санкхье, иначе называемой «классической», изложенной в известном произведении Ишваракришны «Санкхья-карика», написанном не ранее II в. н. э. Так как очень многое в Гите (учение об Атмане, Брахмо) не может быть втиснуто в рамки Санкхьи, исследователи, утверждающие связь классической Санкхьи и Гиты, вынуждены видеть в Гите несметное количество противоречий и прибегать к теории «интерполяций», «составления текстов», т. е. к приёмам, дискредитированным школой так называемой «библейской критики». Неизбежным следствием, вытекающим из разбираемой точки зрения, является необходимость поздней датировки памятника, вопреки весьма веским данным, говорящим за более раннюю его датировку. В настоящее время преобладает другая точка зрения, считающая, что во времена Гиты Санкхья еще не существовала, как дуалистическая система, и что под этим названием понималась точка зрения относительного монизма, смягчающая крайние выводы безусловного монизма. Ламотт (стр. 34) считает, что Бхагавадгита, наряду с другими философскими текстами Махабхараты, не излагает зрелое учение реалистического направления Веданты, но лишь переходную стадию к реализму Санкхьи и что классическая Санкхья ещё не существовала в период создания Гиты. Свое мнение Ламотт подкрепляет ссылкой на Дейссена. Одно лишь можно возразить на это высказывание: эпическая Санкхья не обязательно ведёт к классической. Опираясь на тексты Махабхараты, я старался показать, что путь к классической Санкхье есть лишь одно из двух направлений, принятых эпической философией, другой же путь как раз через

Бхагавадгиту — к относительному монизму Рамануджи и Виджнана Бхикшу. Бхагавадгита не «привязана» к Упанишадам, но приобщена к ним органически, и это всегда сознавалось индийцами: древняя и неизменная традиция именует Гиту Упанишадой, и авторитет Гиты всегда был не меньший, чем наиболее авторитетные из Упанишад (Чхандогьи, Брихадараньяки и др.).

121. II, 40. *Дхармы* — слово *дхарма* оставлено здесь без перевода, чтобы не суживать широкого смысла стиха тем или иным толкованием, которых для этого места предлагалось достаточно много. Томсон в примечании к данной шлоке замечает, что все мирские стремления осуждены на погибель, тогда как усилие йоги устойчиво, ибо цель йоги — освобождение духа. Своеобразно понимает это место Дейссен: «Dann giebt es för dich keine Hoffnung mehr des Emporkommenes (in der Seelenwanderung) und keine Méglichkeit des Niederganges (in Ihr). Wer auch nur ein wenigstens von dieser Satzung sich anneigt, den rettet sie aus grosser Not». Теланг переводит: «In this (path of final emancipation) nothing that is commenced becomes abortive...». Это понимание близко к толкованию Шанкары, который говорит, что никакая попытка в этой части процесса освобождения (мокша) не теряется зря. Здесь нет опасности, говорит Шанкара, какая может быть от неправильно данного лекарства. Всё, что ни сделано в этой религии (дхарма) йоги, как бы это ни было мало, спасает от великого страха самсары, рождения и смерти. Гарбе также принимает, что в этом стихе речь идёт об йоге. Он переводит: «Здесь (в упражнении йоги) нет гибели предпринятого стремления»... Он поясняет в примечании, что в данной шлоке речь идёт об йоге. Однако можно указать и на допустимость такого понимания: Арджуна говорил о наступлении гибели и извращении законов, как следствия братоубийственной войны, а Шри-Кришна побуждает его к войне (ср. ст. 38). Слова 40 шлоки можно отнести к общему смыслу высказанных Шри-Кришной положений: в них, какими бы парадоксальными они ни казались, нет извращения рассуждения, нет гибельных, греховных установок. А что парадоксы Кришны не так легки для усвоения, это замечает и сама Гита (ср. III, 1). Шлегель считает, что слово «здесь» нужно понимать в этой шлоке двояко: в смысле «здесь, на земле» и в смысле «здесь, в учении йоги». Перевод Эдгертона: «The mental attitude whose nature is resolution is but one in this world...» лишь частично следует мысли Шлегеля и грубо уплощает мысль, давая оттенок исключительности и ортодоксальности, столь чуждых духу Гиты.

122. II, 41. *Буддхи* — большинство переводчиков передаёт слово «buddhi» не через «разум, ум», а через «учение, воззрение» (ср. ст. 39). Томсон поясняет, что единственная цель йоги — освобождение души, а в мирских делах цели столь же разнообразны, сколь разнообразны наши желания. Слово «buddhi» Томсон переводит в этой шлоке через «объект». Теланг поясняет, что «здесь» (II, 40) значит: при вступлении на путь, Махадэва Шастри переводит «буддхи» через «убеждение». Шанкара замечает, что такое единственное убеждение происходит от правильного знания, все другие убеждения многоветвисты. Перевод «воззрение», «учение» имеет то неудобство, что у читателя может возникнуть представление, будто речь идёт о какой-то определенной философской системе Санкхьи или Йоги. Но такое впечатление не оправдывается текстом и несёт в себе дух нетерпимости, чуждый индийской философии и религии, в частности, совершенно несвойственный Гите. Текст говорит не о какой-либо конкретной философской или религиозной форме, а о внутренней устремлённости, определяющей форму, но не определяемой формой (ср. IV, 11; VII, 21 и многие другие места Гиты). Требование цельности, устремленности ума есть одно из основных требований йоги вообще и йоги Гиты, в частности (ср., например, VI, 12: «Там, сердце (манас) установив на одном...» и

Катх. уп. VI, 10: «Если приходит к успокоению манас с пятью индриями и буддхи стоит неподвижно — это называется Высшим Путём...», а также Йога-сутры III, 1—2).

123. II, 42. *Другого* — с этого стиха и дальше начинается критика ортодоксального браманизма. Стихи 42—44 охватывают период, в котором главное предложение стоит на конце; период начинается придаточным предложением, что создаёт значительные трудности для перевода. Некоторые переводчики (например, Томсон) в примечаниях останавливаются на этих трудностях. Некоторые разбивают период на самостоятельные части, некоторые переносят главное предложение из стиха 44 в стих 42, начиная им период и т. д. В общем перевод этого, места страдает большими или меньшими неточностями, так как санскритские обороты не укладываются в синтаксис европейских языков. Однако в передаче смысла переводчики согласны. Он сводится к мысли, что для тех, кто говорит пышные речи, стремится к наградам за добрые дела и жертвы, придерживаясь буквы закона, не существует нераздельного, целостного устремления мысли, требуемого йогой.

124. II, 43. *Раю* — по учению индуизма, и наказание и награда не вечны и не ставятся как цель стремящимися к освобождению (ср. IX, 20—21). Томсон считает, что эти слова направлены против школы Пурва Мимансы, придававшей большое значение обрядовой стороне религии. Несколько своеобразно понимает это место Шлегель: «sed apud superior finem honorem predicantes...». О том, что над Ведами есть «иное», говорят уже Упанишады. Так, Катх. уп. II, 7—9 утверждает: «Атман достигается не обучением, не разумением и большим знанием писаний. Лишь тот, кого он выбирает, может его постигнуть, ему открывает Атман свою сущность (ср. Гита, XI, 53—54). В Мунд. уп. I, 1, 4—5 сказано: «И он сказал ему: две науки нужно понимать под тем, что говорят знающие Брахмо — высшую и низшую. Низшая есть Ригведа, Яджурведа, Самаведа, учение о звуке, обрядах, грамматика, учение о словах, метрика, астрономия. Но высшая есть та, через которую познаётся Непреходящее ТО (акшарам)». Шанкара по поводу шлок 42—43 замечает: безумцы, стремящиеся к раю, блуждают в самсаре. Их разум и мудрость ослеплены, и они не могут составлять правильных представлений о Санкхье и Йоге.

125. II, 43. *Плод дел* — так понимает Шанкара, которому следует большинство переводчиков (Теланг, Дейссен и пр.); можно перевести и так: «обещает рождение и плод кармы»; на такую возможность указывает Эдгертон в примечаниях.

126. II, 44. *Власть* — слово «aiñvarya» — «власть, владычество» здесь можно понимать и как «рай» (ср. христианское «царствовать» в смысле пребывать в раю; так, Дейссен переводит «himmliech Herrlichkeit»).

127. II, 44. *Самадхи* — самадхи есть состояние умственного экстаза, которого добивается йога. В восьмиступенной системе Патанджали это есть высшая, восьмая ступень йогических достижений, в свою очередь делящаяся на несколько градаций: самадхи с сохранением сознания, без сохранения и т. д.

128. II, 45. *Гун* — стих особенно привлекал внимание исследователей, как один из важнейших текстов, для решения вопроса об отношении Гиты к Ведам. Будет нелишним привести основные варианты переводов этого места.

Шлегель переводит: «Ternorum qualitatem materiam exhibent libri sacri...».

Томсон: «The object of the Vedas is the three qualities...». Бюрнуф: «On trouve les trois qualités dans les Vedas...».

Гарбе: «Die Vedas beziehen sich auf drei Gunen (d. h. auf die materielle Welt)...

Очень близок к Томсону перевод Махадэва Шастри. Перевод Теланга совпадает с переводом Гарбе.

Лоринзер сомневается в том, что этот стих надо понимать, как порицание Вед, так как они собственно не говорят о трёх гунах (качествах); он думает, что текст имеет в виду Законы Ману. Однако такое толкование натянуто и бездоказательно: нет оснований полагать, что текст, совершенно ясно и определённо называющий Веды, мог спутать их с Законами Ману. Чётко и очень близко к тексту переводит Дейссен: «Im drei Gunahaften sind die Veden gefangen...». Текст не «порицает» Веды, как думает Лоринзер, и не «отрицает» их, но скорее «снимает» в гегелевском смысле, указывая, что Веды не ведут к освобождению, так как они сами находятся в области трёх гун, качеств природы, а потому и не свободны; над ними есть нечто высшее (ср. ст. 42), к чему ведёт йога.

129. II, 45. *Гуны* — это «качества» или «состояния» материи, их три: 1) «саттва» — «ясность», «чистота», «intelligent stuff», как формулирует Дасгупта; 2) «раджас» — «движение», «страсть», «энергия»; 3) «тамас» — «тьма», «косность». В древнейших Упанишадах нет учения о гунах, вместо этого там говорится о трёх состояниях: теплоте, воде и пище (ср. Чханд. уп. VI, 2 и сл.), однако в более поздних Упанишадах это учение оказывается уже вполне сформированным (ср. Майтр., уп. VI, 28, 30). Впрочем, подлинность этих мест оспаривается. Так, Дейссен считает, что они подверглись позднейшей обработке.

Впоследствии учение о гунах было детально развито школой Санкхьей, основавшей на нём свою диалектику. В Махабхарате учение о трёх Гунах уже вполне развито: оно получило широкое признание всей позднейшей индийской философии, включая и школу Веданты; впрочем, оно не является основным, как в Санкхье. Разумеется, каждая школа вкладывала своё понимание в основную трехчленную формулу диалектики природы. Школа Санкхья (а с ней и школа Патанджали) ставит знак равенства между понятием «пракрити» (природа) и динамикой трёх гун. «Пракрити — это три гуны, находящиеся в равновесии» — так определяет понятие о гунах Дасгупта (ср. «Йога, как философия», стр. 6, [27]). Более подробно о трёх гунах см. комментарии к гл. XIV.

130. II, 45. *Свободный от двойственности* — то есть умеющий синтезировать противоречия миропроявления. Шанкара и Рамануджа видят в этих словах указание на необходимость умения синтезировать противоположность гун «раджас» (движение) и «тамас» (косность) в единой гуне «саттва» (гармония). Такое понимание вполне согласуется с учением Гиты, развитым в гл. XIV, особенно в ст. 10 и 17. Ср. также гл. XVII и XVIII, особенно ст. 33.

131. II, 45. *Пребывая в реальности* — Рамануджа поясняет, что речь идёт о саттве, как о состоянии наиболее чистом, наиболее отражающем дух; таким образом, саттва здесь понимается широко, как возможно более чистое проявление истины. Так полагает и Хилл.

132. II, 45. *Свободный от собственности* — «нирйогакшема». Томсон замечает, что этот термин имеет очень широкое значение договора между двумя сторонами, в силу которого одна сторона обязывается охранять жизнь и имущество другой стороны: впоследствии этим термином обозначалось чувство тревоги за собственность и вообще за свои мирские интересы (ср. «суета» в христианском смысле). Такое понимание термина Томсон обосновывает ссылкой на Ману VII, 127 и VIII, 230.

133. II, 45. *Атману* — Ôtmavant — «владеющий собой», самообладающий, а также обладающий (познанием) Атмана. Последнее значение лишь формально противоречит тексту (если не настаивать на понимании его в узком смысле поздней Санкхьи). По общепринятому в традиционной индийской философии взгляду, воплощённый, как бы ни было высоко его духовное развитие, не может быть вполне свободен от трёх гун, но, освобождаясь от «низших», он становится всё «саттвичней» и таким образом достигает состояния «заживо освобождённого» (дживанмукта), а развоплощаясь, достигает полного освобождения (ср. XIV, 20). Однако слово «саттва» можно понимать и в более широком значении, как это делают некоторые переводчики (ср., напр., Дейссен: «Вечная

Реальность»). В индийской литературе существуют противоречивые мнения о возможности полного освобождения при жизни.

134. II, 46. *Познал Брахмо* — Дейссен переводит: «для брамина, обладающего познанием»; такого же смысла придерживается и большинство переводчиков (Теланг, Сенар, Леви, Гарбе). Однако Дейссен (а также и Теланг) ссылаются на МБх, V, 1785, где говорится: «Так бывает, со всеми Ведами для того, кто знает Атмана». Таким образом, оба значения: «для познавшего Брахмо» и для «знающего брамина» — одинаково приемлемы.

Эта шлока является своего рода камнем преткновения для переводчиков. Она очень важна для выяснения отношения Гиты к Ведам, а форма выражения мысли в этом стихе настолько темна, что допускает совершенно противоположные толкования. В европейской литературе ещё недавно происходила по поводу данного места оживлённая полемика, в которой принимали участие крупные филологи Европы.

В 1903 году Паволини предложил новый перевод и толкование данной шлоки. Он пишет: «Come quando si puý disporre di una massa sovabondente d'aqua nessuna utilita vienne da una picola cisterna, cosi a chi ú immerso nella contemplatione del Brahman gioia suprema e infinita, nessune utilita vienne dai Veda piccolo ricetacolo di gioie limitate e radicate nel carman».

Беллони Филиппи выступил с критикой такого перевода, который он называет остроумным, но неприемлемым с точки зрения филологической. Паволини подчёркивает склонность индийцев «вливать новое вино в старые мехи». Следуя этому положению, он утверждает, что Гита стремится соединить две различные системы: Санкхью и Йогу. Связывая себя с древним ведическим преданием, Гита не оспаривает авторитета Вед, но признаёт его бесполезным, если Веды не истолкованы правильно, и поэтому называет слова Вед цветистыми для неразумных, но не для мудрых, то есть для йогинов (II, 42). На этом основании Паволини и делает свой перевод, ставя стих 46 в тесную связь со стихом 45, причём, последний он понимает в духе отрицания Вед. Беллони же полагает, что ст. 46 связан не с 45, но с 44 стихом. Со стиха 39 Шри-Кришна даёт характеристику йоги; ст. 45 является развитием этой мысли и говорит о том, что йогин не является приверженцем Вед и учения о трёх гунах. Паволини переводит «udapфna» как «alpodapфna» — «маленький пруд», «маленький источник», тогда как «udapфna» значит большой источник. Паволини ставит после «udapфne» запятую (равно, как и Михальский-Ивеньский), тогда как, по мнению Беллони, запятую следует ставить после «mahati». Прилагательное «mahant» означает не количество, а качество — «большой», а не «многий». Слово «samplutodake» зависит от «udapфne», как то понимают и индийские комментаторы (Шанкара, Рамануджа, Нилаканта). Таковы возражения Беллони. На основании их он заключает, что стих должен быть переведен так: «Wie viel Nutzen (d. h. meinigen Nutzen) man aus einen (grossen) Brunnen, worin Wasser von allen Seiten zusammenfliesst, ziehen darauf, ebensoviel ist aus allen Veden vom Kenner des Brahmans zu ziehen».

В понимании Беллони смысл стиха состоит в том, что знающий Брахмо может использовать лишь часть необъятного учения Вед, совпадающую со взглядами такого достигшего, то есть, что учение о Брахмо, а значит и учение Вед, содержит много ненужного, лишнего. Это толкование совпадает с учением Рамануджи и Нилаканты, но не совпадает со взглядами многих других индийских и европейских комментаторов. Из своего исследования Беллони делает следующие выводы: 1) Бхагавадгита есть

ортодоксальное произведение, не отвергающее авторитета Вед, но объединяющее старое и новое знание. 2) Шлока II, 46 не связана с предыдущей шлокой (45), а является выводом из шлок 41—42, в которых даётся определение йоги. 3) Слово «udapфne» в ст. 46 нельзя переводить «маленький источник», а нужно переводить «большой источник». 4) Сложное слово «samplutodake» не есть ablat. absol., как то считает Паволини, а согласовано с «udapфne».

К критике Беллони присоединился Якоби; Гарбе и Дейссен использовали её в своих переводах Гиты. В защиту взглядов Паволини выступил в 1910 г. О. Шрадер. Он указывал, что, по словарю Апте, основное значение слова «udapфna» есть «маленький водоём». Выражение «udapфna manduka» обозначает малоопытного, ограниченного во взглядах человека. Лучшие индийские комментаторы отделяют «udapфne» от «sarvatah samplutodaka». Слова эти в стихе разделяются цезурой, на что не обращает внимание Беллони. В санскритской литературе образ водоёма встречается не так уж редко.

Древняя Гита (автор придерживается плюралистического взгляда на Гиту, защищаемого Гарбе) черпает свой материал иногда дословно из Упанишад, особенно из так называемых средних: Катхака и пр. — и присоединяется к их противоведической точке зрения (ср. Амритананда уп. 1—2, Арунея II, 1, конец Парамахамса уп. и так далее). Таким образом, заключает Шрадер, взгляд Паволини не так уж «поразительно нов» и соответствует лучшим индийским комментаторам; он не противоречит и общей концепции Гиты; в нём, с ортодоксальной точки зрения, не содержится никакой «ереси», так как тот, кто знает Брахмо, не нуждается в поучении. Мадхусудана Сарасвати правильно принимает «udapфne» за единственное число, стоящее вместо множественного; многие источники, заполненные половодьем, это — многочисленные ведические школы. Шрадер полагает, что древняя Гита кончалась 38 шлокой II главы. Это ядро произведения — не вишнуитское, так как в нём употребляется термин «фtmavant», тогда как в дальнейшем, в вишнуитской части произведения, употребляется вместо него термин «matparah». По мнению Шрадера, ядро Гиты есть атеистическое произведение школы «Атеистической классической Санкхьи». Позднее этот маленький текст был якобы использован сектой бхагаватов и развит в современную Гиту.

Лассен видит в шл. 46 насмешку поэта над браманизмом. Лоринзер считает, что стих свидетельствует о том, что автор Гиты не против Вед вообще, а только против неправильного их толкования. Теланг замечает, что Шри-Кришна сравнивает Веды с прудом, из которого в разные стороны текут воды; но эти воды могут быть использованы с разной целью: для купания, стирки белья, утоления жажды и пр. Подобным же образом Веды предписывают разные обязанности (дхарма) и обряды для достижения рая, убийства врага и пр. Шри-Кришна же настаивает: долг человека в выполнении предписанного действия, независимо от плодов. О характере источника Лассен замечает, что это искусственное озерцо, устланное камнем, подобно тем, какие так любили делать римляне ради декорации. Шанкара говорит по поводу этого стиха: есть ли нужда пить из разных водоёмов и купаться в них тому, кто находится в месте, куда отовсюду стекаются воды, — первая польза заключена в последней. Подобно этому, польза, заключающаяся в различных ведических обрядах, охватывается пользой от правильного знания для того брамина, который отказался от мира и полностью осуществил истину Абсолютной Реальности. Такое знание подобно местности, куда отовсюду стекаются воды.

135. II, 47. *Бездействию* — можно считать, что с этой шлоки начинается учение об йоге, как праксисе, но сама йога еще не получает своего определения: оно даётся ниже, а данная шлока и следующие являются только подготовительными для такого определения.

Шлока начинается словом «eva», которое здесь можно перевести «итак». Большинство переводчиков опускает это слово. Томсон переводит его через «then». Было бы неправильно пренебречь этим, казалось бы, маловажным словечком, приняв, что оно стоит только для ритма: оно имеет своё немаловажное смысловое значение, так как связывает данную шлоку с предпосылками предыдущих шлок и подчёркивает, что шлока 47 выражает практический вывод из предыдущего высказывания. Без этого словечка логическая нить изложения была бы выражена недостаточно чётко. Дейссен передает его через «freilich» и переводит: «Dein Beruf ist es freilich das Werk zu thun». Томсон передаёт это место более выпукло: «Let then the motive for action be in the action itself, never in its reword». Едва ли можно согласиться с толкованием Гарбе: «Dein Interesse (aber) ist nur in das Handeln». Не понятно, почему Гарбе ставит «aber» в скобки, как бы добавочное при переводе слово, и почему он придаёт оттенок противопоставления содержанию предыдущих шлок.

136. II, 48. *Йога* — Дасгупта (История индийской философии, II, 443, [26]) считает, что Гите неизвестно техническое значение термина «yoga», данное в I, 1 Йога-сутр. Автор различает три корня: yujir в смысле соединять, связывать (yujir yoga) и yuj в смысле прекращать, тормозить (yuj samadham) и yuj в смысле овладевать (yuj samyamane). Гита знает все три смысловых оттенка. В сложных словах, как, например, buddhi—yoga, Karma—yoga слово yoga означает привязывание, установление тесной связи с понятием, выраженным в первом слове, приобщение. Рассматриваемая шлока очень важна для понимания Гиты. Во-первых, потому, что она требует совершения действий от «стоящего в йоге», что резко противопоставляет учение Гиты школам, проповедовавшим «неделание». Во-вторых, здесь дано чёткое определение йоги, отличающее йогу Гиты от других йогических систем и, в частности, от йоги Патанджали, на что, как нам кажется, в специальной литературе недостаточно обращается внимания. В этой шлоке йога определяется так: «Samatvam yoga ucyate». «Samatva» значит «равновесие», «равность», «уравновешенность», ровное, уравновешенное поведение. Бюрнуф переводит: «L’union est l’çgalite d’Xme». Томсон: «Equanimity is called devotion (yoga)». Лоринзер: «Gleichmuth Vertiefung wird gennant». Дейссен: «Gleichmuth wird Yoga (Hingebung) gennant». Теланг переводит совершенно так же, как Томсон. Махадэва Шастри переводит, как Дейссен: «Evenness is called Yoga». Гарбе переводит, как Дейссен, но не приводит подлинного термина «йога», а только перевод его через «Ergebung».

Из приведённых примеров видно, что переводчики недостаточно оценивали важность данного места для понимания Гиты, так как многие из них не приводят подлинный термин, как это обыкновенно делается в особо важных местах. Как важно приводить в таких случаях подлинный термин, видно из того, как разнообразно его переводят в данном месте разные исследователи. Собственно говоря, санскритский термин «йога» охватывает все приведённые значения и ещё иные. В особо важных местах его лучше, как и другие специфические термины индийской философии, оставлять без перевода или приводить в скобках, чтобы предоставить внимательному читателю самому вложить в каждом отдельном случае тот или иной оттенок. Каждая философская школа употребляет общие термины в своём особом смысле. Более того, даже в одном и том же философском произведении тот же термин может быть употребляем в различных смысловых оттенках. Нам уже представлялся случай показать это на примере термина

«дхарма». Гита употребляет термин «йога» преимущественно в смысле «единение», но также и в смысле «преданность» и даже в смысле «духовной силы». Слово «йога» происходит от глагола «yuj» — «соединять, снабжать, напрягать» и пр. Уже в очень раннее время оно в индийской философии получило значение «праксис» в смысле неоплатоников. На это значение указывает, например, Дейссен в своём переводе Упанишад (ср. Маханараяна уп. 63, 21, Майтраяна уп. VI, 3). Одно из наиболее ранних определений йоги дано в Катхака уп. VI, 10—11: «Йога есть творение и уничтожение» и «йога есть крепкое удержание чувств» «indriyфni pratyфhara». Одним из наиболее ранних йогических мест Упанишад является текст Тайт. уп. II, 4: «Кто знает восторг Брахмо, тот никогда не боится». Там же при описании Атмана сказано: «Вера — его глава, справедливость — десница, правда — шуйца, йога — туловище, мощь (mahat) — основание».

Уже не раз мы упоминали, что принято сближать Гиту с йогической школой Патанджали, но близость эта только кажущаяся, больше формальная, нежели по существу. Достаточно сравнить определение йоги, данное Гитой в II, 48 и 50, с определением Йога-сутр Патанджали (I, 2), чтобы понять всю принципиальную разницу концепций этих двух памятников индийской философии. Формула Йога-сутр: «yoga-citta-vêtti-nirodhah» гласит: «Йога есть удержание материи мысли (citta) от волнения (vêtti)». Таким образом, школа Патанджали предписывает тормозить всякое внешнее и внутреннее движение, чтобы добиться полной остановки жизненного процесса вообще. Цель упражнений — достижение «кайвалья» — блаженства обособления от природы, миропроявления; покой отрешенного духа (пуруши). Понятие «кайвалья» школы Патанджали близко понятию «ниббаны» (нирваны) буддистов, и приёмы его йоги (праксиса) близки приёмам йоги буддистов, если не тождественны им. «Йога» Патанджали и буддистов ни с чем не объединяет йогина, но втягивает его в самого себя, «как черепаха втягивает в себя свои члены». Йога Гиты есть йога деятельности (карма-йога), как праксис и бхакти-йога, как единение. Цель йоги Гиты не «кайвалья», отрешенность от мира всегда изолированной монады плюралистической концепции классической Санкхьи, а полное слияние с миром, который по существу есть сам Бхагаван (ср. гл. X), это — нирвана Брахмо (II, 72), не отсутствие движения, а «подвижный покой» океана, «принимающего в себя все реки» (II, 70). Единение Гиты — неслиянность и нераздельность, утверждение индивидуальности, как нераздельной части Целого. Один из прославленных индийских бхактов, Шри-Рамакришна, говорил: «Я предпочитаю есть сахар, чем быть сахаром». Это — важная формулировка для уяснения всего течения бхакти от его древнейших истоков, где блистает гений Гиты, до современного проявления этого течения в Индии.

137. II, 49. *Действия* — смысл стиха — утверждение, что действие, относясь к средней гуне (раджас), само порождает движение, а не равновесие, и может служить средством к освобождению лишь при условии участия в нём саттвического элемента йоги, вливающей в него новый, высший смысл, что и обусловливает его саттвичность.

138. II, 49. *В мудрости* — в тексте употреблено слово «buddhi». Термин этот понимается разно. Приведём некоторые примеры: Теланг передаёт его словом «devotion», Дейссен — «Erkenntniss», Леви — «raison», Сенар — «pçnsçe» и т. д. Все эти переводы дают одно из частных значений этого чрезвычайно широкого термина. Переводить «buddhi» через «разум» не вполне удобно, так как этот и аналогичные термины, подыскиваемые переводчиками в европейских языках, обладают слишком рационалистическим оттенком. Понятие «буддхи» в индийской философии близко к понятию «практический разум» Канта, так как в нём чувствуется волюнтаристический оттенок. Понятию «разум», «рассудок» с тем оттенком, который ему придают кантианство

и вообще европейская философия, скорее соответствует санскритский термин «манас», хотя и это слово употребляется в волюнтаристическом смысле «сердце» со всеми обертонами психологизма эмоции, в то время как в волюнтаристический смысл термина «буддхи» входят этические обертона («совесть»).

Словарное значение «буддхи» (по БПС) — «познание, воззрение, намеренье»; значения же «учение, мудрость» БПС не даёт. Однако Гита употребляет разбираемый термин шире. Интересно передаёт настоящий* стих Гарбе: «Wer die Ergebung des Herzens besitzt, sieht hier (in dem Leben) beides nicht, weder Verdinst noch Schuld». И в последующих стихах Гарбе передаёт «буддхи» через сердце.

139. II, 50. *Здесь* — то есть в условиях физического мира. Человек, оставивший плоды дел, освобождается от уз кармы ещё будучи воплощённым, а потому называется «дживанмукта», «заживо-освобождённый». Некоторые переводчики без достаточного основания пропускают слово «iha» «здесь», хотя оно даёт очень характерный оттенок мысли.

140. II, 50. *Грехи* — не следует понимать этот стих как проповедь аморальности, в нём можно видеть лишь учение о «снятии» «добродетели», получающей награду, и «греха», получающего наказание. Относительно нравственности Шри-Кришна говорил выше. Требование «абсолютной этики» заключается в оставлении «выгодности» и «невыгодности» действия для действующего, снятии «личной заинтересованности» у того, кто всецело отдал себя Брахмо. Хотя проповедь аморальности и не свойственна Гите, однако Шри-Кришна настоятельно проводит идею относительности этики в разнообразных формах и утверждает, что моральную ценность имеет не факт, как таковой, но акт.

Для формальной религиозной морали такая идея всегда была неприемлема, и ей противополагалось понятие «греха» как факта, безотносительного к намерению действующего лица. Даже греческая религия ещё по существу не делала различия между «вольным» и «невольным» грехом, но оценивала только факт, а не намеренье. Ярким примером таких моральных установок греческой религии является сказание об Эдипе и отчасти об Оресте. В браманизме очень сильно сказывался формализм морали. Для примера можно привести тяжёлое наказание Наля за невольное нарушение обряда: исполнив очистительную молитву, он забыл совершить предписанное законом омовение, за что и был наказан. С таким формализмом в морали и боролся Шри-Кришна, но его борьба далека от «аморальности», которую некоторые хотят видеть в данном стихе.

141. II, 50. *В действиях* — вторая половина стиха представляет особый интерес, так как даёт новое определение йоги: «yoga karmasu kauchalain». Слово «kauchalam» имеет два основных значения: 1) благосостояние, 2) способность, опытность. Последнее значение даёт БПС в контексте данного стиха, большинство же переводчиков принимает первое значение. Оригинальную концепцию даёт Теланг: «Devotion in (all) actions of wisdom». Некоторые переводчики, видя в этом стихе своего рода формулу «по ту сторону добра и зла», переводят его слишком тенденциозно. Так, Леви: «Abandonne tant le bien que le mal».

Аналогично переводит и Сенар. Более нейтрально переводит Бюрнуф: «...se dçgage ici-bas des bonnes et des mauvaises oeuvres». Дейссен: «...lasst hinter sich... das gute und das bése». Томсон решительно передаёт стих, как учение об отказе от плодов злых и добрых дел, а не в смысле отказа от добра и зла.

* Приводимый стих соответствует не 49-й, а 50-й шлоке (*прим. ред.*).

142. II, 51. *Бесстрастия* — «anфmaya». Этот термин даёт в отрицательной форме положительное учение о блаженстве покоя, превосходящем блаженство и бессмертие богов. Подстрочно это слово можно перевести «безболезненный», «бесскорбный». Томсон подчёркивает удачность этого термина для выражения состояния единения индивидуальной души с Единым Духом Вселенной. Выражение «блаженство» не передаёт этой идеи: «блаженны» и боги, но они не гарантированы от скорби и глубочайших падений вплоть до ада, о чём неоднократно повествует индийская мифология. Как несвободные от гун боги подлежат гибели в конце кальпы, освобождённый же от гун мудрец уходит туда, «откуда нет возврата».

143. II, 52. *Что было услышано —* здесь говорится об освобождении от требований как бывших, так и будущих религиозных предписаний (под «шрота» понимаются в первую очередь Веды). Место это поражает силой утверждения внутреннего права человека на свободу. Признавая закон как средство, Шри-Кришна указывает на тот момент духовного развития, когда для человека становятся узкими рамки внешних форм, когда настаёт время «искать путь, с которого нет возврата». Лоринзер считает, что данный стих является полемикой против школы «Пурва Миманса». Но это понимание слишком узко. Анандагири поясняет, что здесь говорится о всяком внешнем законе в его противопоставлении внутреннему закону.

144. II, 54. *Странствует —* здесь речь идёт об йогических действиях. Шанкара поясняет, что вопрос Арджуны относится к человеку, достигшему убеждения, что он есть высшее Брахмо.

145. II, 55. *Атману в себе —* большинство переводчиков даёт смысл: «радуясь себе в себе самом же» (Томсон, Бюрнуф, Теланг, Гарбе и пр.). Дейссен, Махадэва Шастри принимают смысл, данный в предлагаемом переводе: «Радуясь Атману в себе». Дейссен переводит: «...nur an dem Selbste (ßtman) und durch das Selbst sein Freude hat», причём, ссылается на Чханд. уп. VII, 25, 2, где говорится: «...из этого следует для самосознания (ahankara): я есмь мир». Такой перевод разбираемой шлоки даёт легкую возможность понимать её в духе Шанкары, но возможен перевод: «...радуясь Атману в Духе». Будучи подстрочным, такой перевод снимает всякую возможность инотолкования, тогда как подлинник допускает таковое. Последнее понимание решительно определяет смысл стиха в духе Рамануджи и его школы. Нам казалось правильней сохранить философскую свободу текста и не навязывать читателю даже за счет подстрочности перевода того или иного толкования. Думается, что предлагаемый перевод достигает цели: ему по желанию можно придать оттенок дуализма или монизма.

146. II, 56. *Муни* — мудрец, молчальник. О бедствиях, упоминаемых в этой шлоке, Шанкара говорит: они бывают трёх родов — от собственного тела (adhyфtmika), от внешних объектов, например, от тигра (adhibhautika) и от действия великих сознательных космических сил: якшей, ракшасов и пр. Удовольствия классифицируются подобным же образом.

147. II, 58. *Устойчиво —* согласно индийской психологии, между органами чувств (индриями) и объектами устанавливается прочная материальная связь, разорвать которую возможно только силой йоги.

148. II, 59 — стих этот понимается различно. Предлагаемый перевод ближе к толкованию Шанкары, Теланга, Дейссена, Сенара, А. Безант. Иначе понимают это место Бюрнуф, Лоринзер, Эдгертон, Томсон. Последний переводит, например, так: «The objects of sense turns away, from a man, who refrains from food. Even appetite turns away, when it perceives his extreme freedom from appetite» и в примечании говорит, что в стихе этом персонифицированы объекты чувств и аппетит, «убегающие» от победившего

их мудреца. Вряд ли такое толкование соответствует духу Гиты. Неясность возникает отчасти от недостаточного понимания слова «nirфhфra». Это сложное слово можно разложить двумя способами: 1) на «nir» и «фhфras», 2) на «nir» + «ф» + «hфras». В зависимости от способа разложения получается совершенно разный смысл: при первом способе смысл получается «без питания», при втором — «не приближающийся», «не приносящий», «отрешенный». Сенар принимает первое значение и переводит: «Les objects des sens disparaissent pour l'ÿme qui n'en fait pas son aliment».

Подобным же образом переводит и Дейссен. Эдгертон настаивает на чисто физическом значении: постящийся человек, говорит он, не может избавиться от желания есть, пост тормозит другие его желания, но не аппетит. Трудно себе представить более плоское понимание Гиты. Помимо общих соображений, оно недопустимо уже хотя бы потому, что Гита высказывается против крайней аскезы (ср., напр., VI, 16, XVII, 18—19). С точки зрения физиологической, соображения Эдгертона также не выдерживают критики, так как известно, что у многих голодающих (в эксперименте) аппетит пропадает после нескольких дней голодания, и пища становится даже противна, что ещё отнюдь не свидетельствует о «достижении Брахмо» такими людьми.

Шанкара комментирует это место так: «viñaye» обозначает «объект», но здесь этому слову надо придать значение «чувство». Они действительно отвращаются от объектов даже у незнающего (подразумевается Брахмо) человека, который не обращается к чувственным объектам, упражняясь в аскезе; «rasa» (вкус) или склонность к объектам у него не исчезает. Но даже и вкус к ним исчезает у аскета, постигшего Высшую Реальность. Где нет истинного знания, там нет и уничтожения вкуса к объектам чувств, поэтому нужно стремиться достигнуть стойкости в истинном знании.

Махадэва Шастри добавляет к этому замечанию Шанкары: нет порочного круга в утверждении, что знание возникает от уничтожения желаний и что желания исчезают, когда возникает знание, так как желания в своей грубой форме исчезают, когда возникает знание, а знание становится совершенным, когда совсем ослабевают желания.

149. II, 62. *Гнев* — смысл стиха: желание роковым образом ведёт к разочарованию, неудовлетворённое желание порождает гнев. В стихах 62—63 излагается традиционная схема индийской философии возникновения зла. Не надо забывать, что индийская философия видит причину страдания в «авидья», неведении, понимаемом как активный психический процесс. Гнев порождает заблуждение «saьmoha», духовную слепоту, лишающую сознание способности распознавания – основного качества, требуемого для освобождения (мокша) от уз майи. Заблуждение порождает «smriti vibrahma», что буквально значит «колебание памяти». Бюрнуф, Томсон передают это выражение как «потеря разума, интеллекта», Махадэва Шастри — как «потеря памяти», Гарбе — как «спутанность памяти», так же передаёт и Теланг: «confusion of memory», причём, замечает, что это означает забвение сутр и преподаваемых ими правил. «Smriti» означает не только «память», но и «священный закон». Предлагаемый перевод «забвение» даёт возможность примыслить дополнение, подразумеваемое текстом. От забвения (закона) возникает гибель сознания (буддхи). Обычно в этой шлоке термин «буддхи» переводят через «разум», однако такой перевод не передаёт широты мысли подлинника. Как уже говорилось, термин «буддхи» в индийской философии не равнозначен термину «ум, разум» европейской философии, а скорее близок кантовскому понятию «практический разум», «совесть», сознание, в силу которого человек способен на сознательный выбор морального акта.

В системе индийской философии и психологии «буддхи» находится «выше» «манаса» в логическом и феноменологическом смысле. Манас завершает систему индрий, является их сосредоточием и ближайшим синтезом, буддхи же есть узел, связующий манас, а через него и всю систему индрий с принципом индивидуальности (аханкара). Поэтому Гита и говорит о гибели индивидуума в случае разрыва в этой психологической системе. В европейских языках нет термина, вполне соответствующего санскритскому термину «буддхи», а поэтому приходится подыскивать некоторые приближения, которые являются заведомо неточными. Перевод «сознание» по своей широте ближе подходит к смысловому комплексу подлинника, нежели рационалистический перевод, «разум, интеллект», искажающий логическое построение шлоки и делающий её, по крайней мере, натянутой.

150. II, 64. *Ясность духа* — комментаторы говорят, что под этим надо разуметь свободу от страстей. Шанкара замечает: стремление к чувственным объектам описано, как источник всяческого зла. Далее следует изложение способа освобождения.

151. II, 65. *Страданий* — большинство переводчиков относит слово «sarvaduhkhфnam» к слову «hфnir», но некоторые, например, Дейссен относят его к «prasфda»; в своём переводе Дейссен оставляет слово «hфnir» без дополнения, что вынуждает придать этому термину необычное значение. Перевод Дейссена гласит так: «Hat er aber Ruhe von allen Schmerzen, so ensteht in ihm die Resignation», причём, «cetas» Дейссен передаёт через «Geist», а «буддхи» — через «Erkenntnis». Большинство переводчиков передает слово «hфnir» через термины, выражающие идею отдаления, исчезновения, недостатка. БПС производит это слово от второго «hф» — «оставлять, покидать» и для данного стиха Гиты даёт оттенки: «aufhéren, unterbleiben, schwinden», ставя это слово в связь с «sarvaduhkhфnamu». Трудно вывести идею смирения из такого значения слова, и БПС не даёт вовсе такого оттенка, как нет его и в глаголе «hф» в первом и втором значении. Итак, приходится признать, что перевод Дейссеном этой шлоки натянут и неубедителен. Довольно оригинально переводит вторую половину шлоки Сенар: «Dans l'esprit pacifiç bien vite la veritç s'çtablit», давая таким образом для «cetas» значение «çsprit», а для «buddhi» — «veritç».

152. II, 65. *Сознание* — в этой шлоке введено ещё не употреблявшееся в Гите слово «cetas». Этот термин, пожалуй, наиболее близок европейскому понятию «сознание».

153. II, 66. *Творческой мысли* — bhôvana. Мы делаем попытку дать описательный перевод этого термина, происходящего от глагола «bhã» — «быть, становиться». Как для многих других психолого-философских терминов санскрита, и для этого слова нет соответствующего термина в европейских языках, и переводчики дают лишь весьма отдалённый, приблизительный его смысл. БПС для данной шлоки приводит такие оттенки: Vergegenwertigung, Vorstellung, Vermutung. Ольтмар останавливается на значении этого технического термина йоги. Он замечает, что ученик усваивает духовное учение тремя способами: он внимает ему, размышляет о нём и реализует его. Эти три акта традиционно обозначаются терминами: «ñruti, cinta, bhôvana», причём, «bhôvana» есть «økûikô» — «зрячая», это есть осуществление истинной идеи. На этом последнем этапе пути познавания очищенная и концентрированная мысль обладает истиной.

154. II, 69. *Муни* — этот стих можно понимать символически в связи с учением индийской психологии о ступенях сознания: бодрствование, сон, глубокий сон и «четвёртое состояние» (turya), соответствующее йогическому экстазу.

155. II, 70. *К желанию* — эта шлока не вполне ясна и обычно передаётся по принципу «интерпретирующего перевода». Затруднения возникают вследствие двойного значения слова «kôma», которое означает и желание, страсть и объект желания. Большинство переводчиков придерживается первого смысла, но некоторые, например, Теланг, принимают второй. Теланг переводит: He into whom all objects of desire enter, as waters enter in the ocean, which (though) replenished (still) keepts its position unmoved — he only obtains tranquillity; not he who desires (those) objects of desire». Для правильного понимания шлоки не следует упускать из виду, что, согласно индийской психологии, материя мысли, читта, пластична, и её волны, вритти, принимают формы объектов мысли. Следовательно, если принять толкование Теланга, «vairagya» не есть отсутствие таких пластических волн психики, как того требует определение йоги Йога-сутрами Патанджали, но лишь отсутствие самоотождествления с этими волнами, что представляет существенную разницу. Отсюда совместимость «йога» и «бхога» при таком понимании шлоки. Как известно, вопрос о такой совместимости составлял предмет спора многих философских школ Индии. При таком подходе стих приобретает очень важное значение для правильного понимания йоги Гиты. Мудрец не гонится за объектом желания, за счастьем, он сам и объекты желания вступают в космическую душу муни, который принимает их в себя, оставаясь спокойным, как океан, принимающий в себя реки.

Другое понимание стиха даёт Дейссен: «Gleichwie die Wasser zur Ruhe kommen in dem vollen, unerschötterlichen Ozean, so kommen alle Begirden in ihm zur Ruhe und er erlangt den Frieden». Перевод этот даёт понимание нирваны в духе «кайвалья» Патанджали. Однако, чтобы так перевести, надо дать слову «pravichanti» спорное значение. Глагол «vich» значит «вступать, войти, проникать, предаться чему-нибудь». Как технический термин, он употребляется, например, для обозначения выхода артиста на сцену, а также в смысле полового общения. Все эти оттенки мало согласуются с идеей затихания, и перевод «zur Ruhe kommen» кажется натянутым. Едва ли удачен и тот оттенок, который даёт этому слову Леви: «se perdre». Леви переводит: «Les eaux se perdent en elle. Ainsi celui oЭ se perdent les passions».

Сенар передаёт гораздо более адекватным термином «affluer» «en qui affluent tous les desirs». Томсон переводит: «He into whom all desires enter in the same manner as rivers into the ocean... can obtain tranquillity». Он придаёт шлоке тот оттенок, что страсти становятся неадекватными, слишком мелкими для мудреца, а потому и не способны нарушить его покой, подобно тому, как реки слишком слабы, чтобы нарушить покой океана. Идея перевода Томсона близка к идее перевода Теланга: оба перевода возможны в смысле филологическом. В таком же духе передает и Эдгертон, и Махадэва Шастри.

156. II, 72. *Нирваны* — необходимо ещё раз подчеркнуть, что термин «нирвана» в Гите не адекватен таковому у буддистов. Слово «нирвана» известно было ещё до возникновения буддийской философии (ср., напр., Мунд. уп, III, 2, 6). Дейссен считает, что термин «брахманирвана» встречается в Упанишадах единственный раз: в конце Арунея уп. В смысле «угасание» термин «нирвана» употреблен в ст. 23 той же

Упанишады: «Как пламя, погорев, при угасании (нирвана) угасает, так йогин, сжегши все дела, исчезает». См. также Йогататтва уп. ст. 14. Существует Упанишада, называемая «Нирвана-упанишада». Нирвана в смысле Гиты есть безмятежное состояние, слиянность с Единым, буддизм же понимает нирвану, как полную изолированность, подобно «кайвалья» Патанджали (речь идёт о концепции хинаянистов). О взгляде Гиты на возможность прижизненного достижения нирваны см. гл. V, 24—25. Шанкара, комментируя этот стих, говорит: состояние отрешения ото всего и стремление к Брахмо есть состояние Брахмо; при достижении такого состояния исчезает иллюзия, если достичь такого состояния хотя бы в последний момент жизни, то можно достичь освобождения (мокша), блаженства в Брахмо, то есть нирваны Брахмо (Брахманирваны).

157. О названии этой главы см. примечание 120.

ГЛАВА III

158. III, 2. *Противоречивыми* — этот стих Шанкара понимает в том смысле, что карма лучше, чем отречение от действий, не сопровождаемое истинным знанием. Стих можно передать в трёх оттенках. Он содержит в подлиннике словечко «iva», стоящее непосредственно перед «mohayasi». Некоторые переводчики (например, Гарбе, Томсон, Дейссен) вовсе пропускают его, другие же придают ему различные оттенки. По строению санскритской фразы его легче всего отнести к глаголу, и таким образом фраза получает оттенок, данный в предлагаемом переводе: «ты как бы вводишь в заблуждение моё сознание (буддхи)». Арджуна, чтя в Кришне учителя (ср. II, 7), не может сказать, что тот вводит его в заблуждение, а потому и смягчает форму своего высказывания. Такой оттенок придаёт шлоке Теланг, Бюрнуф, Леви. Махадэва Шастри, Сенар относят «iva» к дополнению и таким образом придают несколько иной оттенок: Арджуна называет речи Кришны «как бы противоречивыми». Так, Сенар переводит: «Ton discours, comme mõlç de vue contraire...».

Рой говорит, что шлоки 1—2 совсем не соответствуют эпической ситуации: в Эпосе беседа началась с вопроса о допустимости участвовать в междоусобной битве, вопрос же Арджуны в III главе показывает, что темой беседы в Гита-упанишаде, существование которой Рой стремится доказать, был вопрос об отношении пути деятельности к пути познания.

159. III, 3. *Размышляющих* — многие переводчики не рассматривают термины «sankhyanam» и «yoginam» как названия приверженцев определенных философских школ, но придают этим словам более широкое значение (Дейссен, Сенар и пр.), другие же считают, что здесь речь идёт о совершенно определённых школах и об их приверженцах, и принимают указанные выражения как технические термины. Удачен перевод Сенара: «...celle des penseurs qui repose sur l’effort de l’çsprit, celle des ascútes sur l’effort pratique». Такой перевод основан на толковании Рамануджи.

160. III, 4. *Отреченьем* — эта шлока очень важна для понимания Гиты, но её смысл обычно при переводе сильно ограничивается. Шанкара рассматривает «освобождение от действий», как самоотождествление с Брахмо, и замечает, что отречение от мира само по себе, без такого самоотождествления, механическое и не озарённое светом сознания Цели, не ведёт к «совершенству», то есть к конечному освобождению. Все переводчики передают здесь слово «пуруша» через «человек». Лексически это, безусловно, правильно, однако «пуруша» означает не только человек, но и «дух». Гита многократно употребляет это слово в указанном смысле (ср. гл. XV и многие другие места). Если в данном стихе приять этот смысл в духе общей концепции Гиты, свойственной также и Упанишадам и

даже Ведам (ср. исследование Кумарасвамина о гимне Ригведы, X, 90, 1), то при таком значении сразу расширяется смысл стиха, и он получает большую философскую напряжённость, теряющуюся в переводе. Сильно ослабляется при переводе и термин «карма», употреблённый в данном стихе, слово «действие» не вызывает в уме европейского читателя всего сложного комплекса религиозно-философских представлений, какой вызывается санскритским термином. Утверждение равноценности санньясы и йоги Шанкара истолковывает в том смысле, что санньяса, хотя и ведёт к той же цели, но окольным путём.

161. III, 6. *Деятельность чувств* — не надо забывать, что под «индриями» индийская психология понимает не только пять чувств европейской психологии, но ещё и исполнительные органы: руки, ноги, рот, задний проход и детородные органы. Манас или «сердце» является одиннадцатым элементом в системе индрий, синтезирующим все остальные. Многие переводчики передают данное место выражением «сдерживать органы деятельности» (Леви, Теланг и др.). Томсон поясняет, что в данном контексте под термином «karmendriya» надо понимать исполнительные индрии: руки, ноги и пр. пять действующих органов, которые противополагаются таким образом пяти воспринимающим органам. Такого же взгляда придерживается и Теланг. Слово «karmendriya» действительно употребляется как специальный термин для обозначения активных органов и противопоставляется термину «buddhendriya», обозначающему воспринимающие органы чувств. Однако упражнения йоги нельзя сводить к торможению «активных индрий», так как эти упражнения имеют целью подчинить воле деятельность «всех органов чувств». Толкование Томсона слишком суживает мысль стиха, дающего широкое обобщение философского порядка, а не техническое указание йогического праксиса.

162. III, 6. *Находящийся на неверной дороге* — mityфсфras. Большинство переводчиков придаёт этому слову значение «лицемер», однако его можно понимать и гораздо шире, как это делает, например, Дейссен, переводящий: «... der ist betérten Geistes und auf falschem Wege». Подобным же образом переводит и Сенар. Шри-Кришна предупреждает, что нельзя удовольствоваться первым этапом обуздания чувств, удержанием их от действия: за первым этапом следует несравненно более трудный — обуздание внутренней деятельности желаний, которая далеко не всегда подчиняется высшей воле человека, о чём говорит Арджуна в ст. 36 этой главы. К затронутой теме Арджуна возвращается и в гл. VI, 34. В концепции, которую дают Томсон, Теланг, это место оказывается противоречивым, тогда как при более широком понимании выявляются его стройность и глубина.

163. III, 8. *Необходимое* — niyatam. Некоторые переводчики принимают этот термин в более широком философском смысле как «необходимое» (действие) — Бюрнуф, Дейссен, Томсон, Теланг и др. Без достаточной необходимости Сенар, Леви, Эдгертон слишком суживают смысл слова, передавая его как «предписанное» (законом), что очень уплощает смысл стиха.

164. III, 8. *Отправлений тела* — ñarшrayфtra, буквально значит: «ход, движение тела». БПС даёт для этого слова значение «Unterhalt des Kérpers» и ссылается на разбираемый стих Гиты. Леви переводит слишком вольно: «La substance mõme du corps ne procederait...». Сенар также упрощает, переводя «физическое тело», для такого понятия в санскрите есть особый термин «штула шарира». Дейссен переводит: «...Fortgang des Kérperlebens...». Предлагаемый перевод передаёт ту же мысль, но без

прибавления лишнего слова. Шлока содержит полемику против крайних учений отказа от действий, указывая, что при последовательном проведении такого учения невозможно физическое существование, так как отправления тела — уже само по себе деятельность. Шри-Кришна показывает, что крайность в учении о «неделании» приводит к физической невозможности и логическому абсурду.

165. III, 10. — шлоки 10—15 Михальский-Ивеньский считает интерполяцией.

166. III, 10. *Твари* — намёк на великое жертвоприношение Пуруши ([82], РВ, X, 90), браманизм понимает миротворение, как жертвенный акт творца, почему этот акт связывается с «тапасом», то есть с аскезой, совершаемой творцом (Тваштар). Жертвоприношение Пуруши есть лишь частный случай, мифологическая иллюстрация философского учения о миропроявлении, как жертвоприношении.

167. III, 10. *Праджапати* — «Владыка существ» — эпитет, прилагаемый ко многим богам индийского пантеона: Соме, Агни и пр. Праджапати — бог ведического периода. В известном «пантеистическом» гимне Ригведы Тваштар (творец) в конце гимна именуется Праджапати. Сказано: «Праджапати возжелал — я хочу размножиться, я хочу быть множественным. Он совершил тапас и, совершив тапас, создал миры». Эта формула часто встречается в Брахманах. В Мокшадхарме (МБх, [78], XII, 12687) говорится о 21 Праджапати, то есть о 21 творческом принципе мира, согласно философии Санкхьи (см. учение о таттвах). Праджапати отождествляют с Хираньягарбхой — «Золотым Семенем».

168. III, 10. *Камадук* — «Корова желаний» — мифологический образ, символизирующий творческую силу желания.

169. III, 11. *Боги* — мысль о взаимопомощи богов и людей часто встречается в Ведах. По понятиям браманизма, власть богов ограничена; браманическая мифология очень слабо, по сравнению с другими мифологиями, индивидуализирует богов, гораздо слабее, например, чем греческая; для браманиста тот или иной бог является скорее символом ступени психического развития эволюционирующего индивидуума, скорее отвлечённым понятием, нежели конкретной личностью. Можно говорить об Индре, Браме, как о каком-то «чине», иерархической степени: каждый в своей эволюции может стать «Индрой», «Агни» и пр.

170. III, 12. *Эти боги* — то есть те, с которыми жертвователь вступает в связь. В некоторых переводах (Дейссена, Сенара) этот оттенок ускользает, а вместе с тем он даёт живой диалектический момент шлоке. Шлока говорит об едином творце, Праджапати, владыке существ, и о бесконечных его аспектах, отдельных богах политеизма и об их интимной частной связи с человеком, их поклонником. Эту шлоку можно диалектически противопоставить шлокам VII, 19—24 и IX, 10—26. О жертве в связи с питанием и о мистике питания много говорят Упанишады (ср. Чханд. уп. V, 18—24, Майтраяна уп. VI, 10—13, где развивается учение о пище как о символе Брахмо, и, наконец, Пранагнихотра уп.).

Таким образом, идеи, развитые в III, 12—15, близки мистике ранних Упанишад и проходят через весь их ряд, вплоть до поздних Упанишад, Атхарваведы. Следовательно, нет никакого основания считать III, 10—15 и IV, 25—33 за позднейшие интерполяции, противные монистическому духу Гиты, как это делает Михальский-Ивеньский.

171. III, 14. *Кармы* — сравнить Ману III, 76: «Жертва, подобающим образом вверженная в огонь, достигает солнца, солнце зачинает дождь, дождь зачинает пищу для тварей». В гимне X, 10, 6 Атхарваведы говорится для разъяснения мистической тайны коровы, что при условии знания этой тайны корова может быть принесена в жертву: «Жертва — её ноги, возлияние — молоко, свобода — дыхание коровы. Она, как супруга Парджаньи (Дождя), восходит к богам силой молитвы».

172. III, 15. *Карма* — мир, как творческий процесс, есть Единое Дело.

173. III, 15. *От Брамы* — схолиасты здесь под словом «Брама» понимают Веды. Так переводят Дейссен, Теланг; Томсон переводит «высочайший Дух», Лоринзер — «Letzte Grunde». В данном стихе говорится о Браме (м. р.), как о творце мира

(Праджапати). Под «Акшарам» мыслится Брахмо (ср. р.), Атман. Бюрнуф читает это место: Karma brahmфdbhavan viddhi, то есть принимает здесь форму ablat., единств, ч. муж. рода (Брама, а не Брахмо). В калькуттском издании Гиты (МБх) 1836 г. читается: «Karma Brahmodbhavam viddhi». Так же читают Михальский-Ивеньский и Эдгертон. Слово «brahmodbhфva» может получиться от слияния имён «Брахма» — всё равно мужского или среднего рода — со словом «udbhava», форма же ablativi от слова «brahma» ни в мужском, ни в среднем роде не может дать такого слияния. Таким образом, можно читать или Брама, или Брахмо. То же чтение возможно для сложного слова «brahmфkûarasamudbhavam». Но если филологически возможны оба чтения, то философски чтение «Брахмо», как это делают, например, Томсон, Сенар, Леви, Эдгертон, представляет большие трудности, тогда как чтение «Брама» легко разрешает вопрос и вполне согласуется с общей позицией Гиты и вообще вишнуизма (ср. Гита, XIV, 3). Во второй строчке шлоки можно и должно читать «Брахмо» (ср. Мунд. уп. I, 1, 1: «Брама» есть первый из богов, как творец мира, хранитель его). Гарбе переводит этот стих: «Das Werk hat sein Ursprung ins Brahman» и замечает, что Якоби справедливо придаёт здесь термину «brahman» значение «Пракрити», ссылаясь на XIV, 3, а Бётлинг считает этот стих бессмысленным. Эдгертон в обоих местах шлоки читает «Брахмо» и также полагает, что здесь нужно под словом Брахмо разуметь Пракрити. Все построение ст. 14—15 Эдгертон (т. II, с. 52) считает нелогичным: как бы ни толковать данное место, — замечает он, — заключение не вытекает из предпосылки, ибо «жертва» (Эдгертон переводит в данной шлоке «яджна» через «worship») не является исходным пунктом рассуждения. Хилл ссылается на толкование Рамануджи, понимающего здесь под Брахманом, как и в XIV, 3, тело (Пракрити), а под Акшара — Дживаатмана, орудием которого является тело; таким образом, тело уподобляется жертве.

Ламотт считает, что в этой шлоке и в гл. IV, 24 слово «Брахмо» употреблено в наиболее древнем его значении, ибо здесь говорится о таинственной магической силе, о которой учат Упанишады.

174. III, 16. *Злой* — aghфyur (Шанкара и Рамануджа разделяют это слово на 2: «agha» и «ayus», что можно было бы передать через «дурно живущий», «дурного поведения»). Эдгертон замечает, что это слово в эпическом санскрите встречается только в данном месте. Автор высказывает предположение, что данное слово следовало бы рассматривать не как сложное, но как деноминативный глагол «agh» «от ведического «ahay». БПС производит его от глагола «aghay» — «вредить» — вредный.

175. III, 16. *Живет* — Шанкара даёт такое пояснение к шлоке: люди, предназначенные к действию, но погрязшие в наслаждениях, противятся Брахмо. Из шлок 4—16 Шанкара выводит, что действия должны выполняться лишь теми, кто предназначен для этого.

176. III, 17. *Насыщенный Атманом* — «фtmatripta» часто переводят «наслаждающийся, радующийся Атману», но в таком случае весь полустих сводится к простой тавтологии. Теланг даёт значение «привязанный», но такой перевод слишком волен и значительно снижает смысл. Глагол «tarp» значит «насытиться». Так переводит Дейссен. Такое выражение гораздо образней, сильнее, оно ближе духу вишнуизма, которым проникнут этот стих. Напрашивается сравнение между этим стихом и II, 59, который часто вызывал недоумение (ср. соответств. примечание). Однако выражение

мистических переживаний в терминах физиологии питания свойственно не только вишнуизму, но также митраизму, христианству.

177. III, 17. *Да возрадуется в Атмане* — в подлиннике употреблена желательная форма; этот оттенок передают не все переводчики. В данной шлоке противополагается термин «фtmarati» термину «indriyarфma» предыдущего стиха. «Rati» означает «радость», «наслаждение», особенно в смысле половом. БПС принимает сложное слово «фtmarati» за прилагательное и переводит: «Sein Lust habend, Gefallen findend an», — ссылаясь на данный стих Гиты. Но если принимать термин «indriyфrama» за существительное, как это делает Дейссен, который его переводит «Tummelplatz der Sinne» (БПС не даёт такого значения и не помещает такого слова, как самостоятельного), то «фtmarati» можно принять за существительное по тому же принципу. Если в ст. 16 человек рассматривается как «ристалище», «игралище чувств», то в ст. 17 он рассматривается как орудие наслаждения Атмана. Такая концепция нисколько не противоречит не только вишнуитской, но и шиваитской традиции (сравнить, например, вишнуитское учение о гопи и шиваитское о Дурге). Не противоречит она и общей концепции Гиты, называющей дух «знающим поле» (кшетраджна) и «вкушающим», «наслаждающимся» (bhoktar — ср. V, 29, IX, 24, XIII, 14, 22, а также гл. XV, особенно 9—10).

178. III, 17. *Обязанностей* — Шанкара проводит параллель между этим стихом и Брихадараньякой уп. III, 5, 1. Согласно своей концепции Гиты, он выводит из этого текста, что для санньясина действия не обязательны.

179. III, 18. *Здесь* — то есть в «преходящем мире». Смысл этого стиха: человек, преданный Атману, не заинтересован ни в в действии, ни в бездействии, он не ожидает наград ни за то, ни за другое (ср. гл. II, 42—44). Единственная цель такого человека — Атман, и потому ему не нужно искать покровительства какого-либо существа для достижения этой цели, внеположной всему проявленному.

180. III, 19. *Высшего* — Шанкара говорит, что Шри-Кришна потому здесь побуждает Арджуну к действию, что свобода от действий возможна лишь для человека, обладающего истинным знанием, которого нет у Арджуны. Это толкование направлено на то, чтобы показать Гиту в духе Веданты, как её понимала школа Шанкары.

181. III, 20. *Джанака* — «Порождающий» — раджа Видехи, прославившийся мудростью и святостью. Он не вёл аскетического образа жизни (муни) и причислен к «раджа-риши», то есть к мудрецам-царям. Его пример показывает, что и в миру можно достигнуть совершенства. В Брихадараньяка уп. Джанака выводится как крупный философ, ведущий углублённую дискуссию и поучающий браминов. В Мокшадхарме Джанака представлен как раджа-философ, первый принявший от Панчашикхи учение атеистической Санкхьи. Джанака — отец Ситы, жены Рамы.

182. III, 20. *Целокупность мира* — «lokasamgraha». БПС переводит: Gesemmtheit der Welten, ссылаясь на данный стих Гиты. Это выражение можно также понимать как «собрание людей, общество», как то и делает для данного стиха большинство переводчиков. Томсон передаёт «благо человечества» и замечает, что здесь Шри-Кришна делает переход к новому доказательству своей мысли: Арджуна должен действовать не ради себя, а ради общества, человечества. Несколько иной оттенок придают этой шлоке Теланг и Дейссен. Так, Теланг переводит: «Even if thou only considerst the good of mankind...», Леви и Сенар вкладывают в выражение смысл «благо мира». Широкий оборот подлинника позволяет вложить в него все эти оттенки.

В предлагаемом переводе сделана попытка передачи возможно более близкой и широкой: «samgrфha» довольно точно передаётся русским словом «целокупность» как по смыслу, так и по широте выражения. Шанкара ссылается на пример кшатриев, выполняющих свой долг (Джанака и др.). Арджуна, как кшатрий, должен следовать этому примеру. Такую мысль Шанкара хочет провести, чтобы показать, что Гита не учит о принципиальной необходимости действий, которая отрицается школой Веданты, а только допускает действия на низшем этапе пути духовного развития.

183. III, 21. *Лучший* — этот стих переводится с различными оттенками. «Шрешта» есть превосходная степень от «ñrimant» — «прекрасный», «великолепный», «знатный».

184. III, 23. *Партха* — Михальский-Ивеньский считает этот стих интерполяцией, однако вторая строчка буквально повторяется в IV, 11, а подлинность этой шлоки Михальский-Ивеньский не отрицает.

185. III, 24. *Смешения* — «saükara». Бюрнуф передаёт это слово через «хаос», Дейссен — через «Vervirrung», также и Гарбе. Теланг, Махадэва Шастри, Леви, Томсон принимают термин в узком смысле «смешение каст», хотя для такого понятия есть специальный термин: «варнасамкара» (ср. 1, 41 и след.). Такое сужение вполне возможно, хотя, конечно, и не обязательно; <перевод же Бюрнуфа нужно считать неудачным, так как понятия, соответствующего понятию «хаос» древнегреческой философии, в традиционных философских школах Индии нет: океан, из которого пахтаньем боги создают проявленное, не есть хаос в греческом смысле, но есть первичная реальность, несотворенная материя. Основой традиционных концепций миротворения индийской философии есть учение о Пуруше, который есть «Сат-Чит-Ананда» — «Бытие-Сознание-Блаженство», Атман, мужское начало, а потому учение о тёмном женском начале в Индии отходит на второй план. Здесь развивается учение о Непроявленном, как Атмане в себе и о растворении мира в этом Непроявленном, понимаемом как Нирвана, а не как тёмная стихийная сила, с которой борется разумное начало (Зевс). Концепция Дурги, как Шакти, не аналогична концепции Геи, как матери Титанов. Шакти есть женская ипостась Пуруши, как мирового сознания, творческое его проявление, а не объект творчества, каковым является женское начало в малоазиатских философско-религиозных системах (напр. Мумму Тиамат есть объект творчества Мардука), а также хаос греческой философии.>[*]

186. III, 24. *Существа* — «prajфh» — термин прилагается не только к людям, но и вообще к нарождающимся существам (ср. III, 10 и др. места Гиты), а поэтому нет необходимости суживать значение выражения, как это делают некоторые переводчики.

187. III, 25. *Незнающие* — Шанкара поясняет: невежды — это те, которые ожидают плодов действий и не знают Атмана.

188. III, 26. *Сознание* — слово «bheda» часто употребляется в смысле различения, распознавания, научения, но также и в смысле разделения, как это принимает для данного места большинство переводчиков. Кажется, что больше соответствует общему духу Гиты такое понимание: пусть тот, кто знает необходимость отрешения от плодов дел, сам, действуя по преданности Высшему, не открывает этого учения невеждам, но постепенно подготовляет их к постижению этой истины, предоставив им наслаждаться делами, необходимыми на их уровне развития. Идея такого постепенного подведения к конечной истине не чужда Упанишадам. Так, например, Светакету постепенно подводится к постижению истинного смысла мантры: «Тат Твам аси» (см. Чханд. уп. VI, 8, 7 и сл. кханды). Как указывает Лассен, causativus «joûayet» требует двойного винительного падежа (в русском — винительного и дательного). Второе дополнение нужно брать из

---

[*] Отмеченный фрагмент добавлен из рукописи. (*Прим. ред.*).

первой строки стиха «им». Такой грамматический оборот придаёт некоторую туманность тексту и допускает различное его понимание.

Так, Дейссен переводит: «Er soll die Nichtwissenden, die nocn an dem Werke hÿngen, in ihrem Bewusstsein nicht irre machen; er, der Wissende, soll sie veranlassen, alle Werke mit Freudigkeit zu tun, er selbst mit Hingebung sie betriebt». Так же понимает и Гарбе. Существенно иной смысл вкладывает в этот стих Леви: «Qu'il n'aille pas fendre la raison des ignorants attachçs Ú l'action, qu'il goöte Ú tous les actes, le sage, en union avec l'ÿtman, en les accomplissant». Еще иной оттенок даёт Махадэва Шастри: «No wise man should unsettle the conviction of the ignorant who are attached to action; but acting well and diligently he should cause them to do all actions». Как бы ни казались мелкими такие разночтения, в действительности они существенно влияют на понимание текста и для изучающего не только язык, но и текст, как таковой, представляют большой интерес, почему мы и считаем нужным тщательно останавливаться на таких местах: из комплекса их понимания создаётся и комплекс понимания всего памятника.

189. III, 27. *Всегда* — в подлиннике нет соответствующего слова, но употреблена глагольная форма — страдательное причастие настоящего времени, выражающая постоянство, длительность действия; этот оттенок так или иначе передаётся всеми переводчиками.

189а. III, 27. *Гунами* — учение о трёх гунах — одна из основных концепций Санкхьи. Это учение сближают с учением Чханд. уп. о трёх основах мира: пище, воде и огне. Таким образом, более древнее представление говорит о субстанциональности гун. Гуна — это то свойство, через которое познаётся вещь (dravya). Большинство исследователей считает, что первоначальное значение слова «гуна» было «свойство». Другое значение слова — «волокно», «пучок», «прядь». Первоматерия представлялась основой ткани (прадхана), а гуны — утоком, расцвечивающим ткани различным узором. Наконец, диалектически гуны представлялись формой движения. Чем дальше развивалось учение познаваемости материи через её символы (линга), тем становилось яснее, что эти «линга» не могут быть ничем иным, как действием, движением (карма). Отсюда — всё большая тенденция рассматривать гуны в терминах движения. Саттва всё больше понималась, как равновесие, раджас — как стремление (кинетическая энергия), а тамас — как инерция, торможение (потенциальная энергия). Так как Санкхья не видела принципиальной разницы между инертной материей (бхута) и психикой (не духом, пурушей, который противополагался материи в конечной антитезе!), то не было принципиальных трудностей понимать гуны или в физических терминах, приведённых выше, или в психологических терминах: ясности (саттва), страсти (раджас) и душевной тупости, торможения (тамас). Третье значение слова «гуна» — «кратность», а отсюда «часть». Гарбе принимает это значение за основное. Гуны специфичны для Пракрити и противополагаются Пуруше, который, по существу, свободен от гун — всякое соединение его с ними иллюзорно. Классическая Санкхья категорически отрицает всякое участие Пуруши в игре гун: как только он познает, что не причастен гунам, он становится свободным, так утверждает классическая Санкхья. Совсем иное в эпической Санкхье: Гита неоднократно указывает, что Пуруша активно участвует в игре гун (ср., напр., VII, 6 и особенно XIV, 3). Это существенное отличие теории гун в Бхагавадгите и вообще в ранней Санкхье от аналогичной концепции поздней Санкхьи, которое нельзя никогда упускать из виду.

190. III, 27. *Самостью* — в тексте употреблён термин «ahaákфra», который не поддаётся точной передаче по-русски одним словом и специфичен для индийской психологии. Буквально «аханкара» передается немецким «Ichmacher», как это и делает Дейссен.

191. III, 27. *Совершающий* — стих допускает много оттенков в его понимании, но вряд ли прав Томсон, толкующий эту шлоку в том смысле, что мудрый, принадлежащий к высшим кастам (браминов, кшатриев), не должен допускать сектантства низших каст и что одни лишь высшие касты имеют право свободно мыслить, низшие же должны следовать авторитету. Такое толкование совершенно противно духу Гиты и прямым её высказываниями (ср., напр., IX, 32); такой перевод не требуется и филологическими соображениями. Большинство переводчиков (Сенар, Леви, Дейссен, Теланг) понимает это место в духе предлагаемого перевода.

192. III, 28. *Не привязывается* — этот стих по своей сжатости напоминает язык сутр и позволяет разноречивые толкования. Неясность заключается в пропуске текстом дополнения к сложному слову «gunakarmavibhфgayos». Большинство переводчиков по своему усмотрению вносит дополнение или же принимает как дополнение слово «действие». Глубоко подходит к стиху Теланг, он переводит: «Who knows the truth about the difference from qualities and the difference from actions...» и в примечании даёт пояснение: отличие души от качества, то есть от тела, чувств и действий, причиной которых эти качества являются. Сенар, основываясь на двойственном значении слова «vibhфga», переводит: «...celui ...qui connait la vçritç sur la double sçrie des gunes et des actes, sait que ce sont toujours les gunas opçrant sur les gunas». Слово «vibhфga» означает, во-первых, «распределение, распорядок», затем «составная часть, различение». Таким образом, вполне закономерно переводить: «истинно знающий распорядок гун и дел мыслит: гуны вращаются в гунах (то есть качества производят причинно-следственную цепь), и (таким образом) он не связывает себя (этой причинно-следственной цепью)». В таком переводе, по мысли близком переводу Теланга, но отличающимся большей точностью, стих 28 вполне связывается по смыслу со стихом 27 и является его антитезой, где каждый элемент тезиса и антитезиса сопряжён.

Принятый большинством перевод сильно нарушает стройность мысли подлинника и смысл, дух учения приходится отвоёвывать от неуклюжего построения предложения. Так, Бюрнуф во второй половине стиха вынужден ввести два интерпретирующих слова и переводить: «Sachant faire la part de l’attribut et de l’acte (il) se dit... les attributs de l’Xme se rapportent aux attributs de la matiçre et il reste dçtachç».

Выражение «атрибуты души» — что-то очень мало вяжется с одной из основных мыслей индийской философии о бескачественности духа, качественные же индрии, включая манас, нельзя обобщать под названием «души», так что такой перевод с точки зрения индийской философии лишен смысла. Томсон делает сноску к разбираемому стиху: темнота этого места не была ещё разъяснена ни одним схолиастом, ни одним переводчиком. Лоринзер поясняет: все дела связаны с гунами, мудрый умеет отличать дух от вращения гун, тогда как немудрый приписывает действия духу, не гунам. Теланг поясняет: качества, то есть чувства, общаются с качествами, то есть с объектами чувств. Дейссен придаёт слову «vibhôga» значение «различие» и переводит: «Wer aber die Weisheit, kennt... der macht ein Unterschied zwischen den Guna’s und dem (gunalosen) Werke».

Такой перевод встречает следующие возражения: «vibhôgayos» может быть и родительный и locativus двойственного числа; для признания местного падежа нет оснований в строении предложения, даже если принять, как это делает Дейссен, что здесь опущена личная форма глагола («macht ein Unterschied»). Естественней видеть здесь родительный падеж принадлежности (genitivus possesivus), но тогда такой родительный нельзя связать ни с чем иным, как со словом «tattva», и нужно переводить: «истину разделения»; а при таком построении примысливать глагол «различать» не только не надо, но и нельзя. Таковы формальные соображения. Еще больше встречается возражений по существу. Совершенно не понятно, что надо разуметь под «gunalosen Werke». Гита многократно учит, что «все действия совершаются гунами» (ср., например, ст. 27 этой главы). Таким образом, получается непримиримое, но и не требуемое текстом противоречие между двумя рядом стоящими стихами, причём, такое понимание стиха 28 идёт вразрез со всей философской традицией Индии. Противоречие это возникает только от принятия для слова «vibhôga» не его первичного, но вторичного значения, что не вынуждается ничем.

193. III, 29. *Да не смущает* — в подлиннике употреблено желательное наклонение, как это часто делается при формулировке законов. Переводчики довольно согласно передают смысл этого стиха, за исключением Дейссена, почему-то переводящего «sie (т. е. die Halbwissende) mége der Ganzwissenden nicht irre machen».

194. III, 30. *От самости* — слово «nirmama» имеет двоякое значение: «беспечальный» и «не обладающий собственностью», «не имеющий себя». Разные переводчики принимают то или иное значение. БПС не даёт для данного места значения «беспечальный». Теланг принимает значение «без собственности», Махадэва Шастри — «без эгоизма». Оригинально передаёт Гарбе: «ohne Eigennuz».

195. III, 31. *Делами освобождаются* — форма «karmabhis» может быть и инструментальным, и отложительным падежом множественного числа. Большинство переводчиков принимает инструментальный («делами»), но некоторые (Бюрнуф, Махадэва Шастри) принимают отложительный («от дел»). Томсон усиливает оборот подлинника, переводя «даже делами», подобным же образом переводит и Дейссен. Своё усиление Томсон объясняет тем, что данный стих содержит полемику против учения школы Капилы, полагавшей, что единственным средством к спасению является духовное знание. По-видимому, здесь кроется какое-то недоразумение, так как если понимать под «школой Капилы» раннюю Санкхью (эпическую), то об этом философском направлении никак нельзя сказать, что оно отрицает значение дел в процессе освобождения. Придаваемый Томсоном оттенок совершенно в духе Шанкары, утверждающего именно то, что Томсон приписывает Капиле; всё толкование Шанкарой Гиты построено на этой концепции.

196. III, 32. *Моему учению* — Томсон замечает, что Шри-Кришна разумеет здесь йогу, которую он считает «своим учением» отчасти потому, что передаёт её Арджуне, отчасти же потому, что Кришна есть «владыка йоги».

196а. III, 32. *Знания* — Теланг считает, что здесь идёт речь о познании дел Брахмо и о его различных формах. Перевод этого места Леви очень натянут и не согласуется с духом Гиты.

197. III, 34. *Чувств* — то есть предмет чувств вызывает в чувствах или влечение, или отвращение, оба эти момента связывают. Мудрый не должен подпадать под их враждебное влияние. Этот стих понимается несколько различно: Теланг, Дейссен, Томсон,

Эдгертон придают выражению тот смысл, что влечение и отвращение чувств стойко связывают чувство с его предметом. Но, будучи философски правильным, такой перевод до известной степени разрывает логическую последовательность подлинника: в ст. 33 изложено учение о Природе, как причине деятельности, причём, подытоживаются мысли, изложенные в предыдущих шлоках, начиная с 27. Учение о бездеятельности духа есть одна из основных концепций Упанишад, равно как и школы Санкхьи. Последняя учит, что природа привлекает сознание, с этим согласна и школа Веданты, однако существенно отличающаяся от Санкхьи в учении о самой Природе; тогда как для Санкхьи Пракрити наравне с духом безначальна и является самостоятельным принципом, не зависящим от духа (дуализм — ср. XIII, 19), для Веданты природа есть чистая иллюзия, майя, наличие которой необъяснимо (монизм). Гита развивает учение о том, что предмет влияет на чувства, как причина влечения или отвращения. Нет необходимости разрывать цепь этого рассуждения при переводе.

198. III, 35. С *недостатком* — эта полушлока повторяется в XVIII, 47. Значение слова «viguna» спорно. Схолиаст замечает: не нужно отвергать свой долг, если он даже связан с заблуждением, ибо все человеческие начинания покрыты заблуждением, как огонь дымом. Теланг поясняет: прирождённая карма есть результат добродетелей и пороков предшествующих жизней, значит, её нельзя отвергать. БПС даёт для слова «viguna» основное значение «недостойный, плохой» (ср. прим. 121 и Законы Ману, X, 97).

199. III, 35. *Лучше смерть* — слово «nidhana» может быть мужского и среднего рода и обладает тремя основными значениями: 1) убежище, стоянка, 2) семья, род (ср. р.) и 3) конец, уничтожение (ср. и м. р.). БПС даёт для разбираемого стиха третье значение, которое признаётся всеми. Но если принять первое значение, то смысл стиха можно было бы передать так: «Лучше убежище в своей дхарме, хотя бы и с недостатком; чужая дхарма полна опасности».

200. III, 38. *Ржавчиной* — речь идёт о металлическом зеркале.

201. III, 38. *Покрыт этот мир* — такого смысла придерживается большинство переводчиков. Теланг переводит, придерживаясь взглядов Шанкары: «So is this enveloped» и поясняет, что под «this» надо понимать знание, о котором говорилось выше. Так же переводит и Гарбе. Но такой перевод встречает формальные возражения: «знание» в санскритском мужского рода, а местоимение стиха 38 — среднего рода, как это часто бывает, когда говорят о мире, вселенной.

202. III, 39. *Мудрого* — предлагаемый перевод соответствует общепринятому толкованию стиха. Дейссен даёт другой оттенок: он относит слово «jnфninas» к «jnфnam» и переводит: «Verdunkelt wird sogar das Wissen des Wissenden von diesem Widersacher». Леви, принимая «jnфninas» за именительный, переводит: «Recelçe par lui la connaissance! Et les connaisseure par cet ennemi çternel...»; «jnôninas» ещё можно принять за отложительный. Глагол «vart» употребляется с отложительным падежом. В таком случае шлоку можно перевести: «Знание скрывается от мудрого этим врагом». Так намечаются два основных понимания шлоки: знание мудрого скрывается (омрачается) врагом, или знание скрывается врагом мудрого. Второй смысл более приемлем, так как первый требует известной натяжки.

203. III, 39. *Камы* — в этом стихе принято переводить слово «кама» отвлечённым существительным, хотя, например, Леви, переводя «Passion», пишет это слово с большой буквы, подчёркивая этим своё понимание термина, как персонификации понятия. Передача слова отвлечённым существительным ослабляет художественное впечатление от

стиха и ведёт к тавтологии: ведь о гневе и влечении (кама) уже сказано в ст. 37, где слово «кама» явно употреблено в отвлеченном смысле, в стихе же 39 прямо говорится о персонификации, образе; в переводе не следует искажать этого приёма подлинника, говорящего о мифологическом образе Камы, боге страсти, аналогичном греческому Купидону, мечущему стрелы (у Камы их пять). Этим мифологическим образом часто пользуются буддийские тексты, описывающие последнее, решительное сражение Будды с Мара или Камой в ночь достижения просветления, когда Будда отразил направленные на него стрелы страстей. Совершенно аналогичное сказание есть и о Шиве.

204. III, 40. *Знание* — то есть чистое познание Брахмо заменяется чувственным; как уже упоминалось, в систему «чувств» — индрий — индийская психология включает синтезирующий элемент — манас, связующий индрии с буддхи, который тоже не относится к «сущности» воплощённого; вот почему данная шлока, перечисляя все эти элементы, называет их «местопребыванием» похоти и гнева, противополагая всю психологическую систему таттв «воплощённому», то есть духу. Лоринзер так и переводит «dehin» через «Geist». Дейссен переводит «öberschatet die Seele», как всегда, где только возможно, давая предпочтение смыслу в духе Веданты, которую, кстати сказать, он понимает как своего рода «восточное кантианство». Томсон переводит просто «человек», что уплощает смысл шлоки, лишает её колоритности и подгоняет к европейским понятиям. Лучше всего «dehin» переводить подстрочно «воплощённый», так не навязывается читателю произвольное толкование.

205. III, 42. *Великими* — здесь даётся общепринятая в индийской психологии классификация психологических элементов.

206. III, 42. *Он* — то есть Высшая Реальность, Атман (ср. III, 40). Бюрнуф, Лоринзер, Томсон, следуя толкованию Рамануджи, считают, что местоимение «sa» относится к слову «raga» (страсть); Томсон даже заменяет местоимение соответствующим существительным и переводит: «Страсть больше, чем интеллект». Леви переводит: «Au dela la raison c'est lui», по-видимому, подразумевая «le mçchant» стиха 41. Дейссен, Теланг, Сенар и др. понимают под местоимением «sa» Атмана и ссылаются на Катхака уп. III, 10 и VI, 3 и сл.

207. III, 43. *Камы* — как и в стихе 39, «*кама*» оставлено без перевода, чтобы подчеркнуть, что здесь речь идёт о мифологическом образе.

208 — названия главы в различных изданиях не варьируют.

ГЛАВА IV

209 — в предисловии к этой главе Шанкара так передаёт её общее содержание. В предыдущих главах изложено ведическое учение о действии (pravritti) и отречении (nivritti). В настоящей главе, именуемой Джнана, излагается йога, выражающая сущность Гиты. Арджуна задаёт вопрос Кришне, потому что предполагает, что знающий может отказаться от действий. Ответ Кришны, что карма предпочтительней джнаны, Шанкара толкует в том смысле, что здесь говорится не о выполнении действий человеком, знающим Атмана, а об отказе от действий и что только в этом смысле карма-йога лучше, чем джнана. Но для знающего Атмана невозможны ни карма, ни отречение от действий, ибо знающий Атмана знает, что действия иллюзорны. Подтверждение своего взгляда Шанкара видит в указании Гиты, что для знающего Атмана все действия исчезают. Так утверждает Гита во всех местах, где говорит об истинном знании. Если в этих местах говорится и о карме, то лишь в противопоставлении джнаны, как истинного знания, обычному знанию, как иллюзорному. Гита рассматривает карма-йогу как этап пути

познания Атмана, но для познавшего, говорит Шанкара, карма-йога совершенно немыслима. Только для недостигшего знания карма-йога и санньяса могут быть средствами, ведущими к освобождению. Санньяса есть отречение от некоторых действий, тогда как знающий Атмана отрешён от действий вообще.

210. IV, 1. *Икшваку* — этот стих, по обычаю древних писаний и индийских, в частности, даёт традицию преподаваемого учения. Вивасвант есть Солнце, Ману — его сын, Икшваку — сын Ману, первый раджа «солнечной династии». Томсон справедливо подчёркивает, что интерес этой традиции заключается в том, что учение идёт через кшатриев, через ряд царственных риши (раджа-риши), а не через браминов. Сам Кришна тоже из касты кшатриев. Уже этим одним традиция Гиты отличается от традиции Веданты. Вивасванту была сообщена йога, изложенная в предыдущих главах; Шри-Кришна говорит, что эта йога неуничтожима, ибо не уничтожим ее результат — освобождение.

Интересно отметить, что при раскопках Мохенджо Даро найдены были фигуры в типичной йогической медитационной позе. Таким образом, археологические находки свидетельствуют о доарийском происхождении йоги. Если судить по памятникам искусства, то она действительно больше связана с Шивой, как об этом говорит Циммер в Истории индийского искусства (т. I, с. 120), нежели с Бхагаваном Кришной, хотя вряд ли можно ставить под сомнение неарийское происхождение Кришны как божества (вне вопроса об историчности Кришны, сына Дэваки и ученика Гхоры Ангирасы, о котором говорится в Чхандогья уп.).

211. IV, 6. *Природу* — шлоке можно дать и несколько иной оттенок: «войдя в собственную природу», как это делает, например, Дейссен. Гораздо более спорна точка зрения Сенара и Эдгертона. Первый переводит: «En vertue de ma nature propre», второй: «Resorting to My own material nature». Такое понимание делало бы излишними слова: «силой моей майи», так как создаёт тавтологию. Мысль стиха, по-видимому, более антитетична: «Хотя я нерождённый Атман, однако, властвуя над природой, я могу рождаться силой своей майи; непреходящий и неизменный, я как бы изменяюсь в иллюзии». Такое понимание вполне согласуется с духом Веданты, Гиты и ранней Санкхьи.

Ламотт (L. c. [48], с. 57—58) очень подробно анализирует слово adhiûåhana, употреблённое в этой шлоке, которую он передает так: «bien que je suis le Seigneur des õtres, me conditionnant moi—mõme par un acte d’adhishthana, j’apparais par ma propre magie». Автор ссылается на специальное высказывание Валле Пуссена по вопросу о значении слова adhiûåhana, который указывает, что у буддистов это слово означает «волево воздействовать на что-то или кого-то». Так, производя это воздействие на цветы, маг заставляет их расположиться венком вокруг головы, воздействуя на свои кости, он придаёт им свойство сохраняться веками в качестве реликвий. В Саддхарма-пундарика XV, 3 сказано, что Будда, воздействуя (adhiûthaya) на самого себя и на других, являет собственное вхождение в нирвану. Выражение «prakritim svam adhiûåhaya» можно принять равным atmanam adhiûåhaya, то есть «воздействуя на самого себя». Таким образом, неподвижный в своей сути Пуруша, воздействуя на самого себя, являет себя силой своей магии. Ламотт указывает, что акт воздействия (adhiûåhanam) включен в 5 факторов проявления, перечисленных в XVIII, 14. Так, ограничивая свою запредельную и неподвижную суть, Пуруша делает её способной производить мир (srij). Подвергшаяся такому изменению трансцендентная сущность становится имманентной Пракрити, а

Пуруша остаётся неподвижным созерцателем деятельности своей собственной Пракрити. Так он является «творцом и нетворцом». Таким образом, в Гите, по мнению Ламотта, нельзя ставить непереходимой грани между Пурушей и Пракрити, которую Бхагаван постоянно называет «своей» (ср. VII, 4; IX, 7, 8); эта пракрити отлична от пуруши лишь иллюзорно, чарами майи. Дасгупта (L. c. [26], I, 113) говорит, что Сарваджнататма муни (ученик ученика Шанкары, ок. 900 г. н. э.) так объясняет разницу между adhara и adhiûåhana: чистое Брахмо есть adhiûåhana (субстрат) всего миропроявления, но Брахмо, как бы видоизменённое незнаньем, есть adhara, иллюзорное основание иллюзорного познания. Дасгупта говорит, что учение о 5 моментах, определяющих действие (XVIII, 14), из которых первым назван adhiûåhana, будто бы выдвинуто Санкхьей, но такой взгляд противоречит мнению Шанкары, считающего это учение ведантийским. Рой, возражая Гарбе и Тилаку, говорит, что ни данные авторы, никто другой не могли указать в памятниках Санкхьи места, учащего о пяти моментах причинности.

212. IV, 6. *Майя* — есть непреодолимая для обыкновенного человека и неизбежная для всего проявленного иллюзия текучести вечно пребывающего бытия, становящегося таким образом быванием. Школа Шанкары признаёт майю необъяснимой и отождествляет её с авидьей, незнанием (в активном смысле, то есть с «ложным знанием»). В самих индийских школах этот термин понимается весьма различно, и поэтому неудивительно, что в передаче его европейскими переводчиками возникают весьма существенные разногласия.

213. IV, 7. *Всякий раз — «*Yada-yada» обозначает повторение действия. Этот стих интересен тем, что он даёт теорию аватаров, так широко развитую Пуранами. Крайняя лаконичность Гиты в этом вопросе свидетельствует о том, что памятник отражает весьма ранний этап развития учения об аватарах. Наиболее общепринятым в вишнуизме считается учение о 10 воплощениях Вишну, последнее в образе Калики предстоит в конце кальпы. Пуранические тексты насчитывают десятки и даже сотни воплощений Вишну. Очень характерно для общей установки Гиты нравственное обоснование явления аватаров: борьба со злом и установление праведности. Позднейший вишнуизм в систему аватаров Вишну включил и Гаутаму Будду.

Ламотт, Рой подчёркивают, что в Гите Кришна не называет себя аватаром Вишну, о котором говорится лишь мельком: 2 раза Арджуна обращается к Кришне, как к Вишну, да Санджая называет Кришну Хари. Рой настаивает, что эти имена внесены в Гиту позже каким-то вишнуитом, чтобы придать вишнуитский характер произведению по существу несектантскому. Сам Кришна говорит о себе, как о Вишну, лишь раз, в X главе, когда он называет Вишну всего лишь «главой Адитьев», а не верховным изначальным богом, как это делают позднейшие тексты, например, Нараяния. В 5-й шлоке Кришна говорит о своих «многих рождениях», ставя их в полную параллель с рождениями Арджуны. Разница состоит лишь в том, что Кришна знает свои рождения, Арджуна же своих не знает. Это изложение теории повторных воплощений, которую знают и древние Упанишады (наиболее древним текстом, говорящим об этом, считается Брих. уп. III, 2, 13); но теории аватаров ни древние, ни средние Упанишады не знают.

Хауэр считает, что учение об аватарах создано вишнуизмом, быть может, на очень ранних ступенях его развития. Шиваизм заимствовал эту концепцию от вишнуизма, но выражена она в нём слабей и появилась значительно поздней; с чем нельзя не согласиться («Йога», с. 190, [37]).

214. IV, 7. *Я себя создаю* — так передаёт это место большинство переводчиков. Махадэва Шастри переводит: «I manifest Myself», Гарбе: «...dann erschaffe ich mich selbst».

215. IV, 10. *Преисполненные мной* — «manmayф». Термин трудно поддаётся переводу. БПС, ссылаясь на данное место Гиты, читает «manmaya» и производит это прилагательное от глагола «mat». Словарь даёт значения: «aus mir hervorgegangen». Бюрнуф переводит: «devenus mes devots»; Сенар: «identifiçs Ú moi»; Леви: «fait de moi»; Теланг: «who are full of me»; Гарбе: «an mich vertrauend». Эти примеры показывают, насколько неясно выражение подлинника.

216. IV, 11. *Обращается* — в подлиннике множественное число. Гарбе, считая III, 23 интерполяцией, полагает, что вторая строчка данного стиха включена в III, 23; он ссылается на мнение Бётлинга. Нет надобности суживать значение этой шлоки, как делает это Гарбе, толкуя её в смысле IX, 24. Правильней понимает Сенар: «A chacun je fais sa part, dans la mesure oЭ il tend vers moi...», хотя по форме перевод и неточен.

217. IV, 12. *Рожденный действием* — может быть, это выражение следует понимать в смысле «священнодействие», жертвоприношение. Так, Шанкара, комментируя этот стих, замечает, что успех получают те, что приносят жертвы богам, — Индре, Агни. Он ссылается на текст Брихадараньяка уп. I, 4, 10: «Тот, кто почитает отдельное божество, мысля: «оно отделено от меня, а я отделен от него», не знает».

218. IV, 15. *Это познав* — «evam» относится ко всему содержанию. стихов 13—14.

219. IV, 16. *Вещие* — «kavi» — поэт, мудрец, особенно творец ведических гимнов (ср. VIII, 9 и X, 37). Эта шлока, ставящая под сомнение «вещих творцов ведических гимнов», является критикой авторитета Шрути, хотя она и не называет прямо Веды. При разборе вопроса об отношения Гиты к авторитету Вед (ср. прим. 123) на неё не обращается достаточно внимания. Во всяком случае, она отражает критический дух Упанишад.

220. IV, 17—18. *Действия* — эти шлоки, касающиеся одного из основных вопросов, рассматриваемых Гитой, пространно комментирует Шанкара, развивая основную мысль отрицания действий и утверждения знания как единственного средства освобождения. Шанкара стремится доказать, что действие и бездействие относятся к области неведения, так как и то и другое предполагает реальность делателя. Но приписывать Атману деятельность это значит заблуждаться, впадать в неведенье (авидья). Однако текст Гиты не подтверждает такого толкования: если бы Гита считала всякое действие заблуждением, то излишне было бы и её указание на необходимость различения категорий действий и на то, что познавший («озарённый») действует без расчета на плоды действия.

Рамануджа комментирует термин «vikarman», как разнообразие действий и их плодов, и отождествляет бездействие со знанием, замечая, что мудрец видит это знание во всяком правильном выполнении дела, тогда как незнание есть своего рода деятельность. Хилл отмечает неясность построения этого стиха, что затрудняет правильное понимание.

221. IV, 18. *В действии* — Томсон замечает по поводу этого стиха: тот, кто понимает истинную природу деятельности, знает, что не он действует, а «действуют гуны», качества, выполняющие свое назначение. И обратно, когда он пребывает в бездействии, жизненные процессы его тела продолжаются, и таким образом выходит, что человек всё же действует, хотя и помимо воли.

222. IV, 18. *Все дела* — переводчики дают различные оттенки этому месту, так, Томсон, Сенар дают смысл: «Он предан и совершил все дела», Бюрнуф же, Теланг: «Он остался преданным, хотя и совершил дела». Еще более решительно Гарбе: «Он выполняет всю деятельность в преданности».

223. IV, 19. *Расчетов* — слово «samkalpa» означает «исходящая от сердца воля, намерение, воленаправленность», определяющая в данный момент мысли человека. БПС,

давая такое толкование, ссылается на данное место Гиты. Вообще этот термин довольно трудно передать, и переводчики ищут его оттенки.

224. IV, 19. *Буддха* — у буддистов этот термин является как бы собственным именем Сакья Муни. Но слово это известно и в браманической литературе. Основное его значение: «пробуждённый, бодрствующий» (ср. II, 69), затем: «освободившийся от уз существования, от кармы». Этот термин близок термину «дживанмукта» — «при жизни освобожденный» (ср. V, 24—25 и II, 50).

225. IV, 20. *Он ничего не совершает* — то есть, хотя и действуя, он не создаёт для себя кармических последствий.

226. IV, 21.*Без надежд* — так переводят Теланг, Томсон, Гарбе. Махадэва Шастри и другие переводят: «без желаний». И тот и другой перевод возможен, однако, второй создаёт некоторое однообразие мысли (ср. IV, 19), тогда как первый усиливает смысл ст. 20: не только оставив влечение к плодам действий, но и самую надежду на воздаяние.

227. IV, 21. *Мысли* — некоторые переводчики иначе развёртывают сложное прилагательное подлинника. Так, Томсон, переводит «restraining the mind and the Self», причём, замечает, что под «Self» надо понимать чувства. Гарбе переводит: «... sein Denkorgane und sein Selbst in Zaum haltend» и замечает, что здесь, согласно комментатору, под «Selbst» надо понимать «тело», ссылаясь на V, 7 и VI, 10. Шанкара указывает, что здесь под «фtma» нужно разуметь внешний причинно-следственный агрегат.

228. IV, 21. *Покинув всякую собственность* — это выражение переводится довольно разноречиво. Так, например, Бюрнуф переводит: «не ожидая извне никакой помощи». Томсон, Теланг дают оттенок, принятый в данном переводе, также понимают Махадэва Шастри и Гарбе. Слово «париграха» имеет очень широкое значение: «схватывание, суммирование, почесть», в более узком смысле: «брак, семья».

229. IV, 21. *Только телом* — Теланг, следуя указаниям Шанкары, переводит «только ради тела», хотя и признаёт, что «только телом» предпочтительней.

230. IV, 22. *Удовлетворенный нежданно полученным* — то есть довольный тем, что он получил случайно, не направляя на это внимания и усилий. Такой смысл даёт БПС. Можно перевести и «случайно»; некоторые переводчики пользуются выражением «спонтанно», учитывая, что санньясину запрещено просить, хотя бы он умирал от голода; он может принять лишь то, что ему предложат.

231. IV, 24. *Брахмо* — этот стих считается самым священным стихом Гиты. В Маханирванатантре (III, 74,) сказано, что после очищения мантрой, которая, согласно Таркалангкаре есть данный стих Гиты, пища и вещи, посвящённые Брахмо, становятся сами очистителями. Прикосновение низших каст может осквернить воды Ганги и Шалаграму (черный камень, символ Вишну, почитаемый в Непале) или другие священные предметы, но ничто, посвящённое Брахмо, не может быть осквернено. Посвятив таким образом пищу, тантрический учитель (садхака) и его ученики могут есть любую пищу. При такой трапезе не соблюдаются правила каст и времени, можно даже вкушать остатки после другого (что запрещено высшим кастам), будь то чистый или нечистый (Mahanirvana tantra, пер. A. Avalon, с. 51, [35]). Так высоко ценит поздняя индийская традиция этот стих. Говоря просто: считается, что этот стих даёт формулу освобождения ото всех обрядов и ограничений. Он соединяет диалектически пантеизм и теизм, ибо понимает все процессы миропроявления, как принесение в жертву Брахмо Брахманом Брахману.

232. IV, 24. *К Брахмо —* Brahmai'va tena gantavya. Авалон (Serpent Power, стр. 324, [13]) принимает оборот как lokativus approximativus и переводит «приближаться», а не достигать, как это делают многие переводчики.

233. IV, 25. *Некоторые —* шлоки 25—33 Михальский-Ивеньский считает вставкой. Шлегель сравнивает этот текст с Ману IV, 22—24, где трактуется о способах жертвоприношения, совершаемого брамином. Стих 25 несколько туманен; смысл его, по-видимому, тот, что некоторые йогины совершают жертву богам, рассчитывая на плоды жертвы (ср. IV, 12), другие же совершают жертву жертве, то есть отказываются от плодов жертвы, обещанных писанием, и приносят её в огонь Брахмо, то есть поступают так, как указывается в ст. 19 и сл. этой главы. Томсон, ссылаясь на Шлегеля, так комментирует это место. Шлоки 25—30 поясняют мысль о жертвенном выполнении действий. Некоторые йогины участвуют в жертвоприношении богам не ради воздаяния, а бескорыстно, видя в богах образы Брахмо. Во второй половине шлоки говорится о тех, кто жертвует обрядами ради жертвы духовной, совершаемой в Брахмо, как в пламени. Аналогично понимает это место и Эдгертон.

234. IV, 26. *На огне обуздания* (самъямы) — здесь не следует понимать слово «самъяма», как технический термин школы Патанджали (ср. Йога-сутра III, 4), где самъяма определяется, как единство трёх ступеней медитации — дхараны, дхианы и самадхи. Смысл стиха: некоторые удерживают чувства от деятельности (ср. II, 58), другие же жертвуют предметы чувств, то есть предоставляют деятельности чувств развиваться по её законам, но не допускают, чтобы объект порабощал психику (ср. II, 70).

235. IV, 27. *Деятельности пран —* Теланг ссылается на Майтраяна уп. VI, 9, как на текст, дающий возможность уяснить себе смысл данного стиха. О «пранихотра» трактует также Чханд. уп. V, 19—24, и есть упанишада, специально посвящённая этому вопросу. В Майтраяна уп. сказано: человек принимает прану и солнце, как свое «я»; кто это знает, тот упражняется в сосредоточии на своём «я». Далее следуют указания, какие мантры полагается при этом произносить и каким способом нужно проводить медитацию. Чханд. уп. подробно описывает ритуал вкушения пищи, как жертвоприношения пранам. В Пранагнихотра уп. подробно описываются ритуалы жертвоприношения пранам, а затем рассматривается сам человек как жертва. Описание заканчивается словами: «Все божества заключены в теле человека» (об этом подробнее в Тантрах). В теле различается ряд пран: прана, апана, ида, пингала и пр. Деятельностью этих пран осуществляется жизнь тела; слово «прана» означает «жизненный ток», «жизнь». Таким образом, «приносить в жертву деятельность пран» значит приносить в жертву своё тело, все его отправления. Эдгертон видит в этом стихе намёк на приверженцев школы Санкхьи, а в ст. 30 — намёк на джайнистов, иногда кончавших жизнь голодовкой.

236. IV, 29. *Вдыхание и выдыхание —* две основные праны тела — вдыхание и выдыхание, прана (в узком смысле слова) и апана. Прана есть вдыхание и восходящий жизненный ток, апана есть выдыхание и нисходящий жизненный ток. Пранаяма есть задержка дыхания, совершаемая при сосредоточии. В Упанишадах термины «прана» и «апана» нередко стоят один вместо другого. Вообще говоря, термин «прана» шире и нередко употребляется как родовое понятие для обозначения всех жизненных токов и жизни вообще. По-видимому, одним из наиболее ранних мест, трактующих о пранаяме, является конец пятой брахманы Брихадараньяка уп. (I, 5, 23), где указывается способ медитации с задержкой дыхания. Дейссен называет это место «зародышем учения о пранаяме». Одним из главных мест в Упанишадах, трактующих о пранаяме, является Амритабинду уп. и Дхьянабинду уп. Подробней учение о пранаяме развито школой Йоги (ср. Йога-сутра Патанджали, Хатхайогапрадипика и пр.). Интересно отметить, что слово «пранаяма» в Гите встречается всего лишь раз для обозначения того действия в йогических упражнениях, которое в позднейших йогических текстах называется «кумбака» (пауза между пурака и речака (вдыханием и выдыханием). Кувалаянанда

(Yoga-Mimansa, vol. 3, p. 258, [71]) переводит слово «пранаяма», как паузу между дыхательными движениями, и утверждает, что таково значение этого термина и в классической йогической литературе и что лишь позднее он вытеснился термином «кумбака». Уже Патанджали употребляет термин «пранаяма» для обозначения четвёртой ступени восьмиступенной Йоги, ставшей после его сутр классической. Таким образом, в сутрах Патанджали термин «пранаяма» никак нельзя истолковать в смысле «задержка дыхания». Дейссен переводит слово «пранаяма» через «регуляция дыхания» (Йога-сутры, I, 31; II, 50, [73], Ист. фил. I, 3, с. 566, [28]), что вполне правильно. Таким образом, словоупотребление Гиты и Упанишад, по-видимому, более древнее.

237. IV, 30. *Единой Жизни* — в тексте «праны» (в ед. числе). Слово «прана» во множественном числе обозначает просто «жизнь», в силу чего Томсон трактует эту шлоку в том смысле, что аскеты настолько ограничивали свою пищу, что становились, как мёртвые, то есть приносили в жертву свою жизнь. Дейссен переводит: «Andere... opfern die Lebenshauche in den Lebenshauche» и поясняет, что согласно Чханд. уп., при жертвоприношении на огне праны (пранагнихотра) питание каждого отдельного жизненного тока является как бы временным жертвоприношением четырёх остальных. Чханд. уп. (V, 19, 1 и сл.) гласит: «...поэтому то, что ему первым попадается под руку, годно для жертвы. Первое жертвоприношение он должен совершать в своём рту с произнесением известных мантр; тогда насыщается дыхание» и т. д. о каждой из пяти главных пран.

238. IV, 31. *Вкушающие амриту* — ср. антитезу III, 12—13. Смысл стиха: «Те, кто живут не для себя, а выполняют свой долг, понимая жизнь как жертву (ср. III, 10), живут «жертвенным остатком», названным Гитой «амрита», то есть «пищей бессмертия», те идут в Вечное Брахмо».

239. IV, 32. *Распростертые* — Vitata происходит от «tan + vi» и означает «распростертый». У Ману это слово употребляется в смысле «приносить в жертву», на что указывает Томсон (ср. IV, 28); схолиаст к «Налю» трактует этот глагол глаголом «akarat» — «выполнил», «сделал». Отсюда Томсон заключает, что всё выражение следует переводить так: «... are performed in the presence of the Supreme Spirit».

Теланг переводит: «...thus sacrifices... laid down in the Vedas». Такой же смысл вкладывают в шлоку Шлегель, Дейссен; последний, хотя и переводит: «приносятся во рту Брамана», но поясняет, что под этим выражением надо понимать Веды. Гарбе, переводя, как Дейссен, в сноске полемизирует с комментаторами и, в частности, с Телангом, что «рот Брамана» значит Веды, и считает, что смысл шлоки очень прост: разнообразными жертвами люди служат одному и тому же Высшему Началу. Гарбе не согласен и с Бётлингом, который, переводя так же, как и Гарбе и Дейссен, замечает по поводу этого стиха, что автор сознательно допустил здесь бессмыслицу.

Махадэва Шастри, следуя комментариям Шанкары, переводит: «...at the door-way to the Brahman». Таким образом, толкование выражения «Brahmanamukha», как «Веды», соответствует ортодоксальному пониманию индийцев. Однако Веды, как «уста Брахмана» или «лик Брахмана», в таком случае надо понимать очень широко, включая сюда и Упанишады, так как выше перечислены и такие виды жертв, которые Ведами в узком смысле не предусмотрены, например, жертва мудростью и отрицанием всякой обрядности. Как мы видели, Гита не раз задевает авторитет Вед, а потому нет необходимости понимать данное место слишком ортодоксально. Следует подчеркнуть, что в тексте говорится не о Браме, как творце Вед, а о Брахмо, что позволяет более широкое понимание текста в смысле Упанишад.

240. IV, 38. *В самом себе* — так переводит большинство. Можно перевести и «в Атмане».

241. IV, 40. *Гибнет* — такое утверждение стоит в известном противоречии со ст. VI, 40. Разрешается оно так: в IV, 40 говорится о состоянии сомневающегося в период сомнения и безверия, в VI, 40 говорится о принципиальной возможности разрешить сомнения и выбраться на путь освобождения. Не нужно забывать, что для индийской философии «иной мир» представляется таким же временным, преходящим, как и «этот мир»: безусловное — Брахмо, нирвана достигается только после преодоления всего преходящего, относительного, как бы ни тонка была его форма.

242. IV. «*Брахмо»* — в большинстве изданий эта глава называется «Джнана йога». Михальский-Ивеньский приводит название: «Karmabrahmфrpanayogah», то есть йога действия жертвоприношения Брахмо.

ГЛАВА V

243 — Шанкара делает такие общие замечания к этой главе. Арджуна предполагает, что незнающий может отказаться от действий, почему и задаёт свой вопрос. Кришна отвечает, что из двух лучше карма-йога. Это нужно понимать в том смысле, что Кришна говорит о карма-санньясине, то есть об отказавшемся от действий и знающем Брахмо, Атмана и только в этом смысле, как утверждает Шанкара, карма-йога оценивается Кришной выше Джнаны. Но по существу ни карма-йога, ни санньяса невозможны для познавшего Атмана: карма-йога основана на иллюзии, почему Гита и говорит, что для знающего Атмана все действия исчезают; так говорится в тех местах Гиты, где упоминается о высшем знании; хотя и в этих местах кое-где упоминается о карма-йоге, но только в смысле противопоставления истинного и ложного знания. Таким образом, заключает Шанкара, карма-йога есть только вспомогательное средство для познавания Атмана, но даже во сне невозможно вообразить, что человек, познавший Атмана, мог бы быть связан с карма-йогой. Итак, только для того, кто не знает Атмана, карма-йога и санньяса — средства, ведущие к освобождению. Санньясу, как отказ от некоторых действий, следует отличать от полной отрешённости ото всяких действий, свойственной знающему Атмана, так как частичное отречение всё же сохраняет самоё идею деятельности, которая отрицается истинным знанием. Таким образом, для знающего Атмана, утверждает Шанкара, первые ступени йоги (по системе Патанджали) — яма и нияма трудно осуществимы.

244. V, 1. *Отрешение —* (санньяса) есть особое состояние отрешённости, отказа от всего проявленного, всего «мирского». Практика санньясы очень популярна среди различных сект Индии, причём, каждая секта придает этому понятию особый оттенок.

245. V, 2. *Благо —* этот стих нельзя считать противоречащим II, 49, где говорится о действии вообще, а не о деятельности в смысле йоги. Арджуна недостаточно чётко различает эти моменты, откуда и возникает его недоуменный вопрос. Дальше Шри-Кришна снова объясняет ученику сущность карма-йоги, учащей, что связывают не действия, как таковые, а привязанность к их плодам, ограничивающая мировую энергию кругом личного вихря (вритти) и таким образом порождающая как бы отдельную нить кармы. Без этой привязанности к плодам энергия возвращается в общую сокровищницу мировой энергии, и таким образом обособленный вихрь распадается. Шанкара замечает, что и отказ от действий и их выполнение ведут к освобождению, то есть к истинному познанию, но карма-йога здесь предпочитается простому отказу от действий, не сопровождающемуся истинным знанием.

246. V, 4. *Обеих* — можно было бы подумать, говорит Шанкара, что санньяса и йога, выполняемые разными людьми, противопоставляются Гитой и по своим результатам. Что это не так, показывает данный стих.

247. V, 5. *Зрячий* — размышление «над вечными вопросами бытия» и карма-йога приводят к одному результату: познанию тщеты преходящих радостей, тщеты, иллюзорности всякой обособленности. Лишь тот, кто сумел отрешиться от стремленья к удовольствию, получает высшую радость — таков парадокс йоги, особенно развиваемый в джайнизме и буддизме. Гита также останавливается на этой мысли. Далее Кришна даёт своеобразное разрешение этого парадокса и определяет место принципу гедонизма в системе Гиты.

248. V, 6. *Брахмо* — Шри-Кришна учит, что отрешение без праксиса йоги недостаточно для реальной переработки психики, ибо процесс этой переработки и есть йога. Шанкара замечает по поводу пятого стиха, что санньясины достигают такого же освобождения, что и йогины, но не прямым путём, а достигая истинного знания через отречение. Но если это так, то утверждение Гиты, что йога выше санньясы, надо понимать в том смысле, что здесь говорится о простом отречении, не сопровождающемся истинным знанием. В стихе шестом, поясняет Шанкара, говорится об истинной санньясе, а «йога» означает ведическую карму-йогу (то есть выполнение ведического ритуала), посвящённую Ишваре и свободную от корысти. Слово «муни» Шанкара толкует как «преданный» и производит от глагола «man» — размышлять. Шанкара определяет муни, как человека, размышляющего о формах Ишвары. «Брамин» Шанкара понимает здесь в смысле «санньясин», так как санньяса состоит в знании высшего Атмана.

249. V, 7. *Всех существ* — sarvabhrtфtmabhrtфtma — это сложное слово разъясняется так: «bhrtфtma» собственно значит «душа существ», как эпитет Брахмо, затем как индивидуальная душа; как эпитет, это слово прилагается к тому, чей дух озарён единением со Всеобщим Бытием, и в таком случае термин становится аналогичным термину «махатма». Всё слово можно было бы перевести выражением: «Тот, чей дух озарён единением с духом всех существ». Такой смысл придают термину Теланг, Дейссен и др.

250. V, 10. *Посвятив* — предлагаемый перевод согласуется с передачей этого стиха большинством переводчиков, следующих указанию Шанкары, понимавшего стих в том смысле, что преданный должен посвятить все дела Брахмо. Эдгертон же переводит: «Casting (all) actions upon Brahman», следуя толкованию Рамануджи, вкладывавшего в данный стих тот смысл, что всякое индивидуальное действие иллюзорно, так как реален только Единый Делатель Вселенной. Эдгертон и сам выражает сомнение в правильности такого толкования данного места и указывает, что если принять его, то приходится придавать слову «Брахмо» в данном стихе смысл «Пракрити», как это делает Рамануджа, а за ним Хилл. Такое значение слова принимается всеми для XIV, 3.

251. V, 10. *Водой* — этот поэтический образ часто встречается в индийской литературе: ср., например, Чханд. уп. IV, 14, 3 — «как не пристаёт вода к лепестку лотоса, так не пристаёт злое к тому, кто знает Брахмо».

252. V, 11. *Привязанности* — Теланг делает следующее пояснение к данному стиху: действие телом — это купание и пр.; манасом — медитация и пр.; буддхи — утверждение истины; чувствами — восхваление имени Ишвары (ср. Яджнавалкья III, 31—34 и Ману V, 105 — об очищении).

253. V, 13. *Действовать* — Шанкара различает следующие действия: предписанные действия, действия, происходящие от совпадения известных событий, действия, направленные на выполнение каких-либо желаний, и, наконец, запрещённые действия. Шри-Кришна учит Арджуну «искусству действия» (II, 50), а не бездействию. Стих этот правильней понимать как учение о недеятельности «воплощённого» (духа); это

есть развитие антитезы «творец и нетворец». Шанкара замечает, что только о сознающем себя отдельным от тела можно сказать, что он «пребывает в теле», как пребывают в городе, в доме; сознание отделённости от тела есть следствие «prфrabdhakarma», то есть такой кармы, которая начинает приносить плоды. Атман не действует и не вызывает действий, он пребывает неподвижным.

254. V, 14. *Развивается* — в этой шлоке повторяется мысль шлоки IV, 13, как антитеза к III, 22. Дух как владыка мира пребывает в абсолютном покое Вечности, как вневременности, действия же творятся Пракрити, которая есть самосущая (svabhфva), Шакти (Сила) и Великая Мать (ср. XIV, 3).

255. V, 15. *Ишвара* — так переводит Лоринзер, Леви: «Il ne s'attribue ni le mçfait ni le bienfait». Сенар: «...ni pçchç ni bonne oeuvre n'atteint le Seignieur». Ещё решительней переводит Дейссен: «Nicht das Bése von irgendwem und nicht sein gutes Werk erkennt der Allmÿchtige als sein». Но Махадэва Шастри, Гарбе понимают стих в том смысле, что Ишвара не принимает ни от кого ни греха, ни добрых дел. Сущность же понимания Дейссена и др. сводится к учению, что как хорошая, так и дурная карма возвращается или к совершившему её, или в общую карму природы. Ишвара не связан этой кармой равно, как и освобождённый человек, слившийся с Брахмо.

Хилл указывает, что комментаторы различно понимают термины prabhr и vibhr: некоторые относят их к Ишваре, другие же — вообще к индивидуальной душе (ср. V, 13). Хилл считает, что прав Рамануджа, связывая ст. 13 и 15 и считая, что в обоих говорится об индивидуальной душе.

256. V, 18. *Брамине* — Шанкара поясняет, что здесь перечислены существа, относящиеся к трём гунам: брамин как высшее из перечисленных существ относится к гуне саттва, корова, как не возрождающаяся духовно, — к раджас, а слон — к тамас.

257. V, 18. *Кто варит собаку* — «ñvapaka» — буквально «варящие собаку» — название самого низшего внекастового класса людей в Индии. Сюда относятся дети, рождённые от незаконного брака матерью, которая сама является внекастовой дочерью отца-шудры и матери-кшатрийки (такой брак по кастовым законам запрещён). Отцом ребёнка внекастового «швапака» является кшатрия. Так как такой брак признаётся в высшей степени предосудительным, то дети, рождённые от подобного союза, считаются вне закона. Они должны жить вне селения, вне городских ворот, есть из черепков, носить одежду, снятую с мертвецов, не имеют права собственности, могут владеть только собакой и ослом, им запрещено общение со всеми, за исключением других внекастовых людей, «чандала», к которым они приравниваются. Занятие их — сторожить трупы бездетных. Нужно учесть всю жестокость и вместе с тем прочность законов о кастах, чтобы понять силу утверждения Гиты, трудность её психологического требования, предъявляемого тому, кто ещё во власти подобных кастовых установок.

258. V, 19. *Пребывают* — Шанкара понимает этот стих так: даже здесь преодолевают узы рождения те, кто пребывает в равновесии. Он ссылается на Шветашватара уп. IV, 15—17 и замечает: можно было бы подумать, что мудрые, о которых здесь говорится, являются грешными по рождению и их пищу нельзя есть другим, согласно предписаниям закона (ср. законы Гаутамы XVII, 20); но рождение, то есть кастовые законы, преодолеваются даже на земле теми мудрецами, которые видят Единого и ум которых остаётся невозмутимым. Для тех, кто не видит Брахмо в нечистых телах, например, в теле того, кто ест собаку, тела эти загрязнены своей нечистотой, но Брахмо не загрязняется ими, а потому и не пятнается.

259. V, 21. *Йога Брахмо* — понятие, близкое «нирване Брахмо» (ср. II, 72).

260. V, 23. *Человек* — речь идёт о «при жизни освобождённых» — дживанмукти.

261. V, 24. *Сущность Брахмо* — можно перевести «Brahmabhrta» и «став Брахмо», как это делают Дейссен, Теланг и др. (ср. Катх. уп. VI, 14).

262. V, 26. *Нирвана Брахмо* — Теланг переводит: «The Brahmic bliss is on both sides (of death)». Дейссен, ссылаясь на толкование Шанкары, переводит: «...tritt ganz und vollstÿndig das Erléschen in Brahman ein». Махадэва Шастри: «...Brahmanirvôna is on both sides». Шанкара делает к этому стиху замечание: зрящие воистину освобождаются, умерев, или при жизни.

Приведённые ссылки показывают, что понятие «Брахманирвана» не вполне четко установлено не только у европейских исследователей, но даже и в самой индийской традиции. Во всяком случае, замечание Шанкары свидетельствует, что сам Шанкара едва ли понимал это выражение в духе буддизма, и поэтому, даже опираясь на его авторитет, нет необходимости понимать это выражение так решительно в буддийском смысле, как это делает Дейссен. Учение о дживанмукте свойственно традиции вишнуитских бхакт и впоследствии было широко использовано бенгальскими мистиками. Принятие этой концепции Шанкарой приходится признать как известную его непоследовательность. Рамануджа считает, что в этом стихе говорится о блаженстве самопознания.

263. V, 27. *Направив взор* — здесь речь идёт об йогическом приёме, называемом «лаулика». При таком упражнении рекомендуется фиксировать глаза на переносице или кончике носа (ср. VI, 13), или на каком-либо близком предмете, или же держать глаза направленными параллельно вверх. Смысл упражнения: выработка «твердости взгляда», возбуждение рефлекса внимания. Нужно помнить, что, согласно индийской психологии, между органами и предметами чувств устанавливается особый ток, владеть которым и учит йога.

264. V, 27. *Выдыхание* — здесь речь идёт не столько о частном виде пранаямы, регуляции вдоха и выдоха (начальное упражнение в пранаяме, называемое «удджаи»), сколько об регулировании пары сил восходящего и нисходящего тока (прана и апана), колебание которой, согласно индийской психологии, обусловливает деятельность тела. Эдгертон считает, что общепринятый перевод «вдыхание и выдыхание» (прана и апана или же vice versa) не обоснован, и ссылается на работу Броуна, посвящённую этому вопросу. Дьюмент, рецензируя в JAOS 1946, 66, I работу Эдгертона о Гите, не соглашается ни с мнением Эдгертона, ни с мнением Броуна и полагает, что Кэлленд (Callend) был прав, утверждая, что если в древних текстах и встречается сочетание слов «прана и апана», то под таким выражением следует понимать именно «вдыхание и выдыхание», а не над- и поддиафрагмальный ток праны. В частности, последнее толкование для данной шлоки тем более не приемлемо, что в тексте сказано, что упомянутые токи идут через нос.

265. V, 28. *Муни* — Гита даёт разные оттенки для обозначения мудреца: «пандит» есть учёный, «buddhimant» — разумный, «buddha» — озарённый высшей мудростью, «muni» — молчальник, погружённый в размышления, см. также II, 56 и V, 6.

266. V, 28. *Свободен* — Шанкара говорит, что санньясин, стойкий в познавании, получает освобождение; карма-йога также постепенно, но не прямо ведёт к освобождению. Шлоки 23—28 дают сжатую схему йогических упражнений, чрезвычайно близкую схеме так называемых «йогических Упанишад» — Кшурика, Амритабинду, Дхьянабинду и др.

267. V, 29. *Друга* — слово «suhrid» имеет два оттенка: «друг» и «милосердный». Для полного понимания текста необходимо знать их оба. Как прилагательное, слово «suhrda» является эпитетом Шивы («Милосердный»). Стих этот поражает своим как бы

противоречием с предыдущим, особенно с V, 15. Но всё учение построено на антитезе: «творец и нетворец», причём, последовательно развивается то тезис, то антитезис. Дальнейшие главы ещё более развивают антитетику этих двух ликов.

ГЛАВА VI

268. VI, 1. *Без обрядов* — стих этот утверждает основное положение этики Упанишад и Гиты: человек не может правильно развиваться психически, а следовательно, достичь освобождения, как конечной цели развития всего проявленного, если у него нет надлежащей внутренней установки. Мысль эта многократно и настойчиво проводится в традиционной философии Индии. Уже в ранних Упанишадах эта мысль выражена совершенно чётко. Так, в Чханд. уп. III, 14 сказано: «Поистине этот мир есть Брахмо, его подобает почитать в безмолвии, как пребывающего в ТОМ (Таджжвалан). Поистине человек образуется намерением: каково его намерение в этом мире, таким становится человек, предающийся ему. Поэтому нужно обдумывать намеренье». В последние годы это положение весьма категорически выдвинул Хауэр. Он считает, что этико-теистическая йога Гиты близка йоге Упанишад, которую автор весьма подробно рассматривает. Он подчёркивает особую близость Гиты и Швет. упанишады (что, впрочем, можно считать общепризнанным). Автор утверждает, что эта глубокая связь йоги Гиты и Упанишад послужила к укреплению авторитета Гиты и поднятию его на исключительную высоту («Йога», с. 190, [37]).

В данном стихе можно видеть намёк на закон о «возрастных периодах» (ашрама); своё полное выражение этот закон получил позже, оно уже вполне развито в «Мокшадхарме». «Ашрама» в первом значении — «обитель», но затем это слово получило значение «жизненный период», в зависимости от которого человек избирает своё жилище. Ману различает 4 периода жизни человека:

1) *Брахмачарья* — период ученичества, период юности; в это время молодой человек высшей касты (брамин, кшатрия) пребывает в обучении у гуру, учителя-брамина, преподающего Веды и другие традиционные знания, необходимые представителю высшей касты (так называемые ветви Вед — ср. также II, 41). В этот период ученику предписывается половое воздержание, почему слово «брахмачарья» в более позднее время получило значение «целомудрие». В этот период (около 12 лет) ученик обитает в доме учителя и выполняет домашнюю работу для гуру и его семьи.

2) Второй период — *грихастха,* время, когда, после окончания учения человек женится и становится домохозяином, отцом семейства, принимающим участие в общественно-политической жизни народа. Этот период длится до 40—45-летнего возраста.

3) За ним следует период *ванапрастха,* период отшельничества, пребывания в лесу; отшельничество может быть различной степени строгости. Ману предписывает домохозяину, удаляющемуся в лес, передать священный огонь очага старшему сыну. Сын провожает отца до околицы селения, получает от него священный огонь, и, простившись, они расходятся не оборачиваясь. Сын возвращается со священным огнем домой и становится домохозяином, а отец уходит в пустынь и становится «ванапрастха», пребывающим в лесу; при более строгой аскезе он остаётся без огня «нирагнис», а потому и без обрядов, так как они связаны с возжиганием и хранением священного огня. Именно на это и намекает разбираемый стих Гиты. Ванапрастха живёт в лесу при более строгой аскезе один, но чаще в обществе таких же отшельников, как и он, а также своей жены.

4) Четвёртый и последний период жизни — *привраджа* — странничество, нищенство (бхикшу). Такой человек должен быть одни, чаще всего он принимает обет молчания, не имеет права оставаться на одном и том же месте больше 3 дней. Точный регламент образа жизни в различные ашрама дан в Манавадхармашастрах. В Тантрах говорится, что в период кали-юга, начавшийся со времени великой войны Бхаратов,

период, к которому относится и настоящее время, никто не в силах выполнять точно закона ашрама. В правилах для отшельников (VI, 25) Ману предписывает так: «Священные огни в себя перенеся, согласно закону, без огня, без крова, да пребудет муни, питающийся корнями и плодами». То есть: «Заменив своим телом священный огонь, в который приносится жертва, да пребудет муни...».

269. VI, 2. *Желаний* — самкальпа. Это понятие разрабатывалось многими индийскими философскими школами. Шанкара, комментируя Брихадараньяку уп. I, 5, 3, говорит: самкальпа есть определение предмета через различия, например, белый — чёрный и пр. В тексте Упанишады сказано, что манас определяет самкальпа, наряду с другими психическими качествами. В комментариях к Брахма-сутрам Бадараяны Шанкара, разбирая вопрос о соотношении Высшего Атмана и индивидуума, которое он уподобляет соотношению костра с искрой, говорит, что подобно тому, как искра имеет общее с костром свойство гореть и сиять, так и индивидуум имеет свойства, общие с Атманом, всеведения и всемогущества. Но если это так, то почему желание не творит предметов во сне, спрашивает Шанкара. Ответ на этот вопрос заключается в свойствах «самкальпа», это есть свойство ума, подобное такому: «Пусть то-то и то-то случится со мной». Иначе говоря, «самкальпа» есть воображение, руководимое желанием, но лишённое реализационной силы (в чём приходится признать противоречивость определения Шанкары). Очевидно, что понятие «самкальпа» можно противопоставить понятию «бхавана» (ср. II, 66): «самкальпа» создаёт только грёзы, бхавана же есть творческая мысль йогина. Шанкара замечает по поводу этого стиха, что есть некоторое сходство между санньясой и карма-йогой, так как не помышляющий о плодах также совершает некоторое отречение, хотя и неполное, так как совершает действия.

270. VI, 3. *Средством* — Шанкара поясняет: карма-йога есть способ достигнуть дхьяна йоги. Муни в этом стихе значит «стремящийся к йоге», но ещё не достигший её, а поэтому для него карма есть средство; для муни же, достигшего йоги, прекращение есть средство (достижения конечной цели, то есть освобождения). Чем больше он отказывается от действий, тем более совершенного покоя он достигает.

271. VI, 5. *Союзник* — небезынтересно сравнить этот стих с нормандскими рунами: «Слушай же первое слово заклятья, Ран его принял от Ринд... сам себя сильный спаси». Шанкара по поводу этого стиха замечает: только «Я» может быть истинным другом для себя, спасающим от самсары, и настоящим врагом, погружающим в самсару.

272. VI, 6. *Враждебен* — сравн. Майтр. уп. VI, 20, где даётся техника дхараны: нужно прижать кончик языка к нёбу, подчинить себе речь, манас, самого себя и так созерцать Брахмо (упражнение называется тарака — спасающим). Созерцая себя через самого себя, как тоньше тончайшего, и так становится (упражняющийся) свободным от себя самого («ниратман»), и в силу освобождения от себя он воспринимает себя как безграничного и бездонного. Это — Освобождение, высочайшая тайна. Ср. также Манд. уп. и Тайт. уп. I, 6 и сл., на которые ссылается Майтраяна-упанишада.

273. VI, 8. *На вершине* — Kreastha — буквально «стоящий на вершине». Теланг переводит «неподвижный» и поясняет, не колеблемый никакими превратностями судьбы. Шридхара толкует это слово «nirvikфra» — «неизменный» — эпитет человека, стоящего вне мирских интересов, то есть, йогина. Шанкара даёт глоссу: «aprakфmya» — «свободный от треволнений». В Sarva-upaniûat-sara (Атхарваведы) так определяется слово «kreastha» — «пребывающий в сознании всех существ». В системе йоги есть два термина, определяющие степень достижения познания: «kreastha» и «kreastha nitya» и просто «nitya». Первый термин относится к Пуруше, вечному и неизменному, второй — к Пракрити, вечной (nitya) в своей текучести (ср. Дасгупта «Йога как философия и

религия», стр. 118—119, [27]). Эдгертон замечает, что термин «krtastha» не вполне ясен и по-разному трактуется традиционными комментаторами (ср. XII, 3). В пали это слово получает форму «krtattha» и значение, близкое к «неподлежащий переменам». Буквально оно значит «стоящий на вершине (горы)», то есть свободный от борьбы.

274. VI, 8. *Воссоединенным* — «yukta» переводится также «преданный» (Дейссен), «благочестивый» (Теланг, Томсон), дисциплинированный (Эдгертон). Леви переводит: «Uni, c'est le nom de Yogin». Сравнить также VII, 1.

275. VI, 9. *Отличается* — viñiûyate. Мадхусудана читает: «vimucyate», чему следует и Томсон, то есть такой человек одинаково благожелателен и справедлив ко всем, а потому освобождается от привязанности к кому-либо в отдельности. Глагол «ñiû + vi» значит «отличать» в смысле характеризовать, ценить; такого оттенка придерживаются многие переводчики (Теланг, Сенар и др.). Дейссен принимает первый оттенок, переводя: darum erkennt man ihn... Несколько вольно переводит Эдгертон: is superior.

276. VI, 10. *Без собственности* — aparigraha. Томсон указывает, что этот термин обозначает всё, что окружает человека и с чем у него устанавливаются связи: семья, имущество и пр.

277. VI, 11. *Куша* — обстановка, описываемая в этой шлоке, традиционная и часто описывается в йогических трактатах и Упанишадах. Трава куша — растение, напоминающее осоку; это — священная трава, часто употребляемая в ритуалах, особенно при жертвоприношениях; она подкладывается в жертвенный костёр, так что сидение на траве куша можно символически понимать, как принесение себя в жертву, возведение на костёр.

278. VI, 13. *Шею* — характерно, что Гита не даёт деталей позы (асана). Позднейшая йога придавала большое значение позе и описывала много разных «асан». Со свойственной индийцам склонностью к «астрономическим» числам говорится о 33 миллионах асан, доступных Шиве, владыке йоги (символ бесконечного разнообразия форм проявления); для человека число асан ограничивается «только» 96, а на практике оно сводится к ещё меньшему количеству. Различаются асаны, так сказать, «гимнастические», способствующие овладению телом и его отправлениями, а также преследующие лечебные цели (возможно, что отсюда возникло греческое название индийских йогинов, а потом и вообще индийских мудрецов — «гимнософисты»); но есть позы, специально предназначенные для медитации. Из них особенно важны падма, сиддха и бхадра асана, различающиеся друг от друга некоторыми деталями расположения конечностей. Общее у них всех — непременное требование держать распрямленным позвоночник, так как это является важным условием для правильного упражнения в дыхании (сравнить следующие шлоки). В восьмиступенной йоге Патанджали ступень «асана» предшествует ступени «пранаяма».

Дасгупта подчёркивает разницу в йоге Гиты и Патанджали. Гита избегает крайностей системы Патанджали, цель которой — разрушить деятельность ума и тела. Йогин, следующий системе Патанджали, должен добиваться полного торможения всех отправлений тела, а для этого должен упражняться в овладевании дыханием, в пранаяме не на часы и дни, а на месяцы и годы. Гита же проповедует золотую середину, не прекращение, а сдерживание, умеренность во всём — еде, сне.

279. VI, 13. *В стороны* — в этом стихе даются существенные элементы медитационной позы. В ст. V, 27 указано другое положение глаз, но оба эти положения традиционны. Фиксация взора есть один из важных элементов психофизиологии внимания: одним из основных признаков рассеянности, плохой фиксации внимания является плохая фиксация глаз, что отмечается в психиатрической физиогномике: так,

например, идиоты, не способные к фиксации внимания, не способны также фиксировать глаза, которые у них бесцельно «бегают» (ср. «Психиатрия с физиогномикой» Сикорского). Шанкара замечает, что Гита здесь говорит, конечно, не о физической фиксации глаз, а об устремлении умственного взора. Позднейшая йога настаивает и на физическом моменте.

280. VI, 14. *Брахмачарья* — это есть первая из «ашрама», ступень ученичества (ср. VI, 1). Главные требования, предъявляемые к брахмачарье: изучение Вед и их «разветвлений» (шакха), почитание учителя, почитание родителей, гостя, поддержание священного огня в доме учителя, раздача милостыни. В Йога-сутрах Патанджали слово «брахмачарья» употребляется в смысле «целомудрие», половое воздержание, требование которого предъявляется на первой ступени восьмиступенной йоги (яма). Указания этого стиха полезно сравнить с указаниями Яджнавалкьи III, 1, 98—201: «стопы положив на бёдра, разжатую правую кисть на левую, слегка склонив лицо и опираясь подбородком на грудь, закрыв глаза, зубами не касаясь зубов, держа язык неподвижно на нёбе, покрыв лицо, недвижимо, укротив все чувства, да выполняет он двойное и тройное дыхание, затем пусть сосредоточит мысль на том Ишваре, который пребывает, как светильник в сердце, да удержит он на нём крепко дух и да соберёт постепенно свои чувства».

281. VI, 15. *Мира нирваны* — ñфntim nirvфnaparamфm. Шлегель даёт перевод: «...ad tranquilitatem extinctionis proximam». Теланг: «Tranquility which culminates in final emancipation and assimilation with me». Подобно же понимает и Эдгертон. Махадэва Шастри оставляет термин «нирвана» непереведённым, но в скобках поясняет через термин «мокша» — освобождение. Гарбе переводит «угасание» и в скобках даёт подлинный термин. Томсон также понимает здесь нирвану, как «угасание». Лоринзер в данном случае понимает слово «parama» в сложном «nirvфnaparamфm» в смысле «главная составная часть». Таково обычное значение слова «parama» на конце сложных слов. Смысл стиха Лоринзер толкует так: «Он приходит к покою, который есть уже в начале нирваны, и достигает в нём совершенства». В основе мысли лежит представление, что прижизненное состояние освобождённости (дживанмукти) есть предвкушение нирваны, совершенного покоя, присущего Ишваре.

282. VI, 19. *Не колеблется* — образ светильника, горящего в безветренном месте, часто встречается в индийской литературе. Михальский-Ивеньский берёт всё выражение в кавычки, как цитату, незаконченную в тексте, как это часто бывает в индийской литературе.

283. VI, 20. *Атману* — период, заключающийся в шлоках 20—23, довольно запутан и передаётся по-разному, так как подлежащее 20 шлоки понимается различно. Бюрнуф принимает за подлежащее слово «citta» и переводит его «мысль»; также поступает и Лоринзер. Дейссен принимает за подлежащее слово «йогин» и дальше заменяет его местоимением; так же поступает и Теланг. Гарбе вводит пояснительное слово «состояние» и его принимает за подлежащее периода, Махадэва Шастри принимает за подлежащее «citta» и передает его через «ум». В предлагаемом переводе принято то же подлежащее и передано через «мысль», хотя значение «citta» гораздо шире.

284. VI, 23. *Отвратившейся* — это обычно понимается как указание на погружение в беспредельное. Шанкара читает вместо «yogo' nirviттacetasф» «anirvinnacetasф», и в таком чтении данное место можно передать так: «неутомимым (или решительным) сердцем». Лоринзер читает «nirvфnacetasф» и считает, что «niñcayena» есть instrumentalis adverbialis, а «nirvinnacetф» есть instrumentalis personalis, указывающий на того, кто практикует йогу. На основании таких соображений Лоринзер переводит:

«таким, кто думает о нирване». Свой взгляд Лоринзер подкрепляет ссылкой на VIII, 14, где употреблено слово «ananyacetasф», которое передается: «не думающий о другом» и на VI, 15; «nirvфnaparama» — «имеющий нирвану высшей целью».

285. VI, 25. *Помышляет* — вторая строчка этой шлоки переводится различно. Так, Дейссен переводит: «Das Manas dem ßtman zum Stilstande bringen und gar nichts mehr denken». Теланг: «...and fixing his mind upon the Self, should think of nothing». Такой перевод Теланга выявляет его буддийские тенденции в понимании Гиты: он изобилует ссылками на буддийские тексты. «Погружение мысли в ничто» характерно именно для буддийской йоги, равно как и для йоги Патанджали, но йога Гиты существенно отличается как от той, так и от другой. Если признать, что данное место допускает различные толкования, то всё же смысл его выявляется при сравнении с такими бесспорными шлоками, как IX, 34; XII, 5—8, XVIII, 57 и пр. В предлагаемом переводе за подлежащее взято местоимение «он», то есть йогин, о котором шла речь в этой главе.

286. VI, 26. *Как бы ни...* — по толкованию Шанкары и Рамануджи следует «каким бы вещам...». Эдгертон принимает такое толкование и считает его правильным грамматически, несмотря на то, что в тексте стоит отложительный падеж.

287. VI, 27. *Йогина* — подлежащее «йогин» может быть взято из этого стиха для предыдущих, что особенно ясно в санскритском тексте.

288. VI, 27. *Безгрешного* — слово «akalmasa» можно отнести к «йогин» или же к «brahmabhrtam», как это делает, например, Дейссен, которому следует данный перевод, или же между этими словами можно поставить запятую, как это делают Михальский-Ивеньский, Теланг, Бюрнуф, относя оба слова как дополнения к глаголу «достигает»; в таком случае получается смысл, что йогин достигает состояния безгрешности и бытия Брахмо. По существу основная мысль не меняется, но в последнем толковании отделяются два понятия: состояние безгрешности и состояние Брахмо, тогда как для традиционной индийской философии они слиты. Махадэва Шастри принимает построение Михальского-Ивеньского и др., переводит слово «akalmasa» не «свободный от грехов», как это делает Теланг, а «безупречный» (blemishless), хотя это и не совсем точно; для последнего понятия существует особое слово в санскрите: «anindata».

289. VI, 29. *В Атмане* — так переводят Сенар, Леви, Хилл. Томсон переводит «Дух», Теланг, Эдгертон, Дейссен: «видит себя во всех существах», причём, Теланг поясняет: то есть «реализует единство со всеми существами», Эдгертон указывает, что так понимают это место Шанкара и Рамануджа, и категорически протестует против «абстрактного» понимания Хилла, Сенара. По существу между этими толкованиями нет принципиальной разницы: то и другое говорит о всеединстве, но первая формулировка, быть может, несколько ясней для читателя-неспециалиста и теснее связывает данный стих с предыдущим.

290. VI, 29. *Зрящий одно* — БПС переводит слово «samadarñana» через «на всё смотрящий равным взором». Дейссен, Эдгертон и др. переводят «везде видящий Одну Сущность», что гораздо больше соответствует контексту.

291. VI, 30. *Меня* — совершенно чёткая формулировка этой шлоки как бы поясняет некоторую расплывчатость формулировки предыдущей, почему в предлагаемом переводе слово «атман» в шлоке 29 оставлено без перевода, такой приём даёт почувствовать пластичность подлинника. Ср. Иша уп. 6: «Но кто узнаёт все существа в своём «Я» и себя во всём, тот ни о чём не печалится».

292. VI, 32. *Как бы ни существовал он* — Шанкара поясняет: даже оставив все дела.

293. VI, 32. *Йогином* — очень оригинально переводит эту шлоку Теланг: That devotee... is deemed to be the best, who looks alike on pain whatever it may be, in all (creatures), comparing all with his own (pleasure or pain) и поясняет: тот, кто считает, что удовольствие и страдание для всех одинаково приятны или неприятны, как для него самого, и ставит самого себя на место другого (испытывающего эмоцию). Как обычно, у Теланга сказывается буддийская тенденция и в понимании этой шлоки. Стилистически перевод слишком волен, слишком много в него введено интерпретирующих слов. Нужно отметить, что понимание данной шлоки стоит в тесной связи с пониманием VI, 29.

294. VI, 33. *Тождество;* ср. II, 48.

295. VI, 34. *Кришна* — Шанкара замечает к этому стиху, что «Ккыта» происходит от глагола «ккы» — «скоблить», Бхагаван называется так потому, что он «соскабливает» грехи йогина. Конечно, такое объяснение есть по существу игра слов, а не филологическое словопроизводство; в Мокшадхарме (гл. 343—344) даётся ряд таких произвольных толкований имён Вишну; имя Кришна здесь производится от «ккыami» — я вспахиваю (XII, 13236—13238).

296. VI, 38. *Отпав от обоих* — Томсон поясняет: кто оставил жертвы, предписанные законом, чтобы предаться йоге, лишается преходящих радостей в небе Индры, полагающихся за принесение ведических жертв. Но если он оказывается нестойким в йоге, то он лишается и награды, проистекающей из упражнений.

297. VI, 40. *Сын мой* — Шанкара поясняет; «tфta» по-санскритски значит «отец», так как отец распространяет («tan» — натягивать, распространять) себя в сыне. Значит, сам отец есть сын, почему сын и называется также «tфta»; ученика также называют «tфta», ибо он для учителя как сын.

298. VI, 41. *Праведников* — Шанкара поясняет: то есть тех, кто совершает ашвамедху (жертвоприношение коня, особенно торжественный и дорогостоящий обряд).

299. VI, 43. *Счастливом доме* — то есть живущем по предписаниям закона (Шанкара); в царском или княжеском роде (Мадхусудана).

300. VI, 43. *Единение с мудростью* — упражняющийся в йоге достигает ступени знания, завоёванной им в предшествующих жизнях, и отсюда продолжает дальнейшее развитие.

301. VI, 44. *Слово Брамы* — то есть Веды (ср. II, 52—53). Томсон поясняет: он не приближается в Высшему Духу реально, но только получает ментальное знание от учителей и философов. Дейссен по поводу этого места ссылается на Майтр. уп. VI, 22, где сказано: «Поистине нужно отличать двух Брахмо: Слово и Неслово. Через Слово проявляется Безмолвный». В данном случае под «Словом» разумеется «АУМ». Восходя через него (ср. Прашна уп. V, 1 и сл.), достигают исчезновения в Безмолвном, ибо далее сказано: «Это есть Путь; это — Бессмертный, Исчезновение, а потому Блаженство». Мадхусудана замечает, что так было и с самим Арджуной, пришедшим на поле сражения, чтобы научиться йоге. Впрочем, это замечание не гармонирует с II, 6—7.

302. VI, 46. *Действующих* — многие с достаточным основанием придают этому слову здесь значение «выполняющий ритуальные действия» (ср. Сенар и пр.).

303. VI, 47. *Полагаю* — главы II—VI излагают йогу, как праксис. Некоторые считают, что здесь изложена йога Патанджали (Дэвис). Вопрос этот уже затронут в ряде примечаний и в предисловии. Лоринзер считает, что главы VII—XII содержат изложение системы Патанджали и Веданты, но в христианской модификации. Идея Лоринзера, что Гита будто бы является христианизацией браманизма, проводимая им весьма настойчиво

в комментариях к его переводу Гиты, не выдерживает критики. Его ссылки и параллели натянуты и бездоказательны.

Название главы варьирует в разных изданиях. Шанкара называет эту главу «Дхьяна йога», определяя дхьяну так: дхьяна есть способ достигнуть того, о чём говорится в V, 27—29. Шестая беседа, по мнению Шанкары, есть разъяснение этих шлок. Так как для домохозяина карма есть способ достичь дхьяна-йоги, то Кришна начинает изложение с учения о действии. В этом смысле, по мнению Шанкары, надо понимать и VI, 3. Нельзя думать, что действия предписаны человеку на всю жизнь: когда он достигает йоги, он может отказаться от действии.

Однако Гита учит, что не тот, кто без огня и без обрядов есть йогин, а тот, кто, исполняя обряды, не думает об их плодах. Такое замечание Шанкары является большой уступкой в его учении о неценности действий для духовного развития.

ГЛАВА VII

304. VII, 2. *Знание и осуществление знания* — Томсон поясняет разницу этих двух терминов так: jnфna (знание) есть философское познание, охватывающее, подобно Высшему Существу, вселенскую душу и все другие знания, необходимые для спасения. «Vijnфna» есть специальный род знания, относящийся только к Высшему Духу и его связи с материей. БПС определяет «vijnфna», как распознавание, правильное знание, но всё же знание профанов в противопоставлении знанию мудрых (jnфna). Такое понимание БПС подтверждает данным стихом Гиты.

Шлегель переводит: «jnфna» через «scientia», а «vijnфna» через «judicium». Лоринзер проводит параллель между данным текстом и Швет. уп. I, 12.

Интересное исследование терминов даёт Эдгертон в юбилейном сборнике Винтерница. Автор указывает, что эти слова в эпическом санскрите, а иногда и в позднейших текстах встречаются в тесной взаимосвязи, что позволяет отрицать их синонимичность. Однако из контекстов не удаётся выяснить, в чём же именно состоит разница между ними. Обычно их в переводе не дифференцируют и переводят через «мудрость, знание». Нужно думать, что первоначальный смысл разбираемых слов давно забыт, так как позднейшие комментаторы дают им различные, не согласованные толкования. Рамануджа в комментариях к Гите понимает «jnфna» в смысле знание, а «vijnфna» в смысле «распознавание», то есть знание отличительных, характерных свойств вещи. За неимением лучшего это толкование и было принято вообще, хотя оно является скорее формальным, основанным на этимологических соображениях, а не на живом словоупотреблении современного Раманудже языка. Эдгертон указывает текст, дающий возможность судить по существу о значении разбираемых терминов. В «Рассказах Веталы» (есть русский перевод И. Д. Серебрякова, 1958 г.) повествуется о трёх людях, разыскивающих внезапно исчезнувшую девушку. Один из них, упражняясь в «знании» (jnфna), узнаёт местопребывание девушки, попавшей в ловушку к людоеду. Второй обладает «vijnфna», посредством которой он создаёт магическую колесницу и летит на ней к пленнице. Третий — витязь (cura) сражается с людоедом и, убив его, получает девушку. Таким образом, заключает Эдгертон, текст позволяет думать, что «jnфna» есть теоретическое знание, а «vijnфna» — практическое знание, применение теории. Приводимый Эдгертоном текст можно датировать лишь приблизительно: он древнее XI в., так как понимание разбираемых слов во времена Рамануджи было утрачено. Эдгертон

полагает, что Шанкара правильно понимает значение терминов в своём толковании Гиты, хотя его объяснение и не признавали европейские исследователи. Шанкара (VIII в.) является древнейшим комментатором Гиты, Эпоса и Ману. Комментируя III, 41, он говорит, что «jnфna» есть осуществление своей и чужой истины, а «vijnфna» есть опыт, результат собственного восприятия. Гарбе переводит «jnфna» как «Erkenntnis», а «vijnфna» как «Wissen» и поясняет, что «jnфna» есть философская истина, а «vijnфna» есть знание, полученное из опыта. Дейссен передаёт эти термины соответственно через «Erkenntnis» и «Lebenerfahrung» (ср. его перевод III, 41), в других же местах просто через «Wissen». Эдгертон передаёт: «теоретическое знание и практическое» и указывает, что перевод БПС неправилен.

305. VII, 3. *Меня* — обычно эту шлоку понимают как утвердительное высказывание, но её можно понимать и как вопрос.

306. VII, 4. *Земля* — Шанкара поясняет, что здесь говорится о тонких элементах вообще «tanmфtra», земля же упомянута как основной из них (часть вместо целого). Манас здесь назван вместо своей причины — аханкара, аханкара же стоит вместо авьякта соединенной с авидья. Выражение «моя пракрити» говорит о майе, принадлежащей Ишваре. Такое толкование подгоняет систему Гиты под учение Санкхьи.

307. VII, 5. *Низшая она* — так передаёт большинство переводчиков: Бюрнуф, Леви, Томсон, Сенар, Теланг. Дейссен переводит: «von diese verschiedene». Такой перевод не очень точен и страдает плеоназмом: раз речь идёт о «другой» природе, то этим самым она мыслится отличной от первой. Текст, несомненно, подчеркивает преимущество «иной» природы перед первой, в этом состоит основной смысл высказывания. Слово «apara» совершенно допустимо принять и в смысле «худший, низший».

308. VII, 5. *Ею держится* — таково основное значение глагола «dhar». БПС даёт для этой шлоки значение «состоит». Смысл шлоки довольно неясен, по-видимому, здесь речь идёт о Браме (ср. XIV, 3). Шанкара замечает, что «низшая» природа не чиста и способствует пленению в самсаре, а высшая природа чиста, это «Кшетраджна», «Знающий поле», Атман, который поддерживает жизнь всего мира.

309. VII, 5. *Преходящий мир* — «jagat» — слово происходит от глагола «gam» и обозначает мир, как процесс, как текучесть (сравнить Рея — «текучая» греков). В местах, где надо особенно подчеркнуть момент текучести мира, мы передаём термин «jagat» через «преходящий мир». Такое представление о мире можно противопоставить статическому представлению «зримого пространства» — «loka» (от «lok» — видеть).

310. VII, 6. *Её лона* — Шанкара говорит: низшая и высшая пракрити, «поле» и «Знающий поле» (ср. гл. XIII) являются лоном всех существ. Через эту двойную пракрити Ишвара становится причиной мира. «Etadyonini» есть сложное прилагательное, означающее буквально «принадлежащий к этому лону», оно согласовано здесь со словом «bhrtфni» (существа). БПС переводит это место: «Entstanden von...» Теланг: «All things are produced from this latter nature». Лоринзер указывает, что этот стих противоречит системе Санкхьи. Эдгертон обращает внимание, что Шанкара и Рамануджа, а за ними и большинство современных переводчиков (Теланг, Дейссен, Хилл и др.) считают, что выражение «все существа её лона» относится к обеим природам, упомянутым в VII, 4—5. Такое понимание Эдгертон считает допустимым по философским соображениям, во всяком случае более приемлемым, чем понимание Сенара, относящего оборот только к низшей природе. Строго говоря, местоимение по общим правилам должно относиться к

ближайшему существительному соответствующего рода, значит, в данном случае к «высшей природе», хотя философски такое понимание менее обосновано. Однако, замечает Эдгертон, Гита не есть философский трактат. Вообще говоря, Эдгертон очень легко признаёт в Гите разные несообразности, не давая себе достаточно труда, чтобы выяснить их. И в данном месте расхождение философских и филологических требований не так уж трудно примирить. Филологические соображения Эдгертона совершенно правильны, но они не принуждают отказаться от традиционного понимания этого места: «две природы», о которых идёт речь, не разъединены, как в системе Санкхьи Пракрити и Пуруша, а связаны иерархической последовательностью эманации. Данная шлока — одно из важных мест, свидетельствующих против понимания учения Гиты в духе дуализма классической Санкхьи, ставящей между Пурушей и Пракрити непроходимую грань. «Высшая природа» Гиты есть «живая душа», а не механическое сплетение гун и конгломерат психических волн (вритти) поздней Санкхьи и буддизма. Только низшая природа, происходящая из высшей и органически с ней связанная, носит черты, присущие пракрити Санкхьи. Таким образом, отнесение местоимения к тому или другому существительному сводится к филологическому моменту и не имеет решающего значения для философского понимания текста. Естественно, что все проходят последовательные этапы эволюции, и утверждать происхождение существ от одной из природ или от обеих вместе одинаково правильно в пределах данной системы, подобно тому, как логически правильно утверждать, что сын происходит от отца или деда (через отца), или от обоих вместе (в последовательной цепи).

311. VII, 7. *На нить* — Гарбе считает, что VII, 7—11 позднейшая вставка. По поводу VII, 7 Шанкара замечает: нет причины выше Махешвары, он есть единственная причина мира.

312. VII, 8. *Я — вкус в воде* — согласно психологии Санкхьи, каждое чувство связано с определенным элементом (стихией): обоняние с землёй, вкус с водой, зрение с огнём, осязание с воздухом, слух с эфиром. В данном и следующих стихах упоминается об этих соотношениях, хотя и не полностью, причём, иногда говорится о чувстве, иногда же — о предмете чувства.

313. VII, 8. *Пранава* — (от прана — жизнь, дыхание жизни) есть всеоживляющий слог «АУМ».

314. VII, 8. *Человечность в людях* — нет нужды суживать и снижать смысл этого стиха, как делают Теланг, Дейссен, придавая смысл: «Я мужское начало в людях». Гарбе тоже переводит: «мужская сила в мужчинах». Шанкара очень четко разъясняет: «я есмь в индивидууме то, что делает его человеком». Культ Лингама гораздо более свойственен шиваизму, нежели вишнуизму. Сексуальный момент развился в вишнуизме значительно позже, в период классической литературы, когда придворные поэты изощрялись в воспевании любовных игр Кришны и гопи. Гита, конечно, признаёт творческую силу пола, но не выдвигает её на первый план.

315. VII, 9. *Чистый запах* — Шанкара поясняет, что чистый запах приятен и относится к джнана, а нечистые запахи неприятны и относятся к авидья.

316. VII, 9. *Блеск в огне* — так обычно переводят. БПС даёт для этого места глоссу «бог огня». Слово «vibhфva» означает «светило». Сенар так и переводит: «я сияние в светиле дня», но такой перевод повторяет сказанное в предыдущем стихе и не является обязательным.

317. VII, 9. *Жизнь* — Томсон переводит «жизненность».

318. VII, 10. *Семя* (bija) — Тантры особенно развивают учение о «биджа» в мистических спекуляциях о слове, как творческом Логосе (сравн. концепции эллинизма и учение Филона о «словах-семенах» — Logoi spermatikoi). Данное место Гиты является одним из наиболее ранних зачатков, упомянутых спекуляцией Тантр. Сравнить также Брих. уп. I, 5, 3 и сл.

319. VII, 11 *Сила сильных* — Томсон замечает, что здесь речь идёт о «вибхути» (ср. гл. X), то есть о силах, приобретаемых подвижниками, свободными от вожделений. Учение о «вибхути» было особенно развито школой Патанджали, сутры которого перечисляют ряд таких сил.

320. VII, 11. *Желание* — Томсон даёт двусмысленный перевод: «I am the lust which is prevented by no law», что можно понять и в том смысле, что страсть не противоречит никакому закону, и в том, что никакой закон её не сдерживает. Более чётко передаёт Теланг: «I am love unopposed to piety» и поясняет, что есть желания, не выходящие из рамок закона, сообразно предписаниям Шастр, например, желание родить сына и пр. Но Теланг слишком суживает смысл подлинника, пользуясь для перевода словом «love», а не «lust», как это правильно делает Томсон. Подлинник даёт слово «kфma», основное, но не единственное значение которого — половое стремление, любовь. Шанкара понимает под «кама» вожделение, страсть, стремление к предметам, не связанным непосредственно с чувствами, не предстоящим перед ними, а под словом «rфga» — страсть, привязанность к предметам, предстоящим перед чувствами.

321. VII, 12. *Состояния* — «bhфva». Шанкара считает, что в этой шлоке слово «bhфva» означает «существа», а в следующем — «состояния». Гарбе возражает против такого толкования на том основании, что нельзя вкладывать разное содержание в одно и то же слово, повторенное в высказываниях, непосредственно следующих одно за другим.

322. VII, 12. *Во мне* — Теланг поясняет: не они властвуют надо мной, но я над ними. Шанкара замечает: все вещи возникают вследствие творческой деятельности (карма) живых существ, произведённых Ишварой, но хотя вещи и возникают из него, он не подвержен им, как подвержены смертные существа, но он управляет ими, а потому они подвержены Ишваре.

323. VII, 14. *Майю* — это положение Гиты иначе представляет майю, чем Веданта, считающая майю непостижимой. Большинство переводчиков не сохраняет санскритского термина, но придаёт ему разнообразный, подчас спорный смысл, очень ограничивающий это сложнейшее понятие индийской философии; в термин майя разные философские школы Индии вкладывают различное содержание. Бюрнуф переводит «магия», Теланг, Томсон — «иллюзия», Дейссен оставляет подлинный термин, а в скобках даёт «Blindwerk», Гарбе переводит «Weltenschein» и в скобках даёт подлинный термин. Махадэва Шастри — «Божественная Иллюзия».

324. VII, 15. *Не обращаются* — так переводят Теланг, Томсон; Бюрнуф даёт несколько иной оттенок «mais ne sauraient me suivre». Близки к нему переводы Дейссена, Леви, Сенара. Но такой оттенок глагола «prapad» не согласуется с тем, что эти же переводчики дают слову в предыдущем стихе. Принятое ими для данной шлоки значение глагола существенно меняет смысл шлоки и ставит её в противоречие с другими параллельными местами Гиты (ср. IX, 30 и др.). Шлока эта не содержит учения о каком-то предустановленном осуждении злых, как это получается в указанных переводах, она лишь указывает, что злые люди полагаются на асуров, а не на Бхагавана, а потому и противопоставляются тем, о которых говорит шлока 14. Чётко передаёт смысл шлоки Гарбе: «Nicht nehmen ihre zuflucht bei mir die öbeltÿter» и Махадэва Шастри: «Not Me do the evil-doers seek...».

325. VII, 16. *Страдающие* — то есть такие люди, которые впали в бедствие, подвергаясь нападению тигра, разбойников и пр., «стремящиеся к знанию» —

подразумевается: Ишвары; «мудрый» — знающий сущность Вишну. Так комментирует этот стих Шанкара.

326. VII, 16. *Стремящиеся к обладанию* — arthфrthi. Это слово принято переводить «желающий богатства». Лексически это правильно, но не обязательно. Первое значение слова «artha» есть «цель», а затем уже «польза, богатство», но также и «смысл, способ, знание». БПС даёт значения для текстов Гиты: I, 9, 33 — «цель», для II, 46 — «польза», «выгода», «барыш»; для II, 58 — «вещь, объект, пространство», для III, 18 — «богатство, деньги». Таким образом, в самой Гите это слово понимается весьма разнообразно. Понимание «ищущий богатства» в данном случае неубедительно, тем более, что термин стоит на третьем месте в перечислении духовных искателей. Если переводить так, то шлоку возможно понимать только в духе III, 12 и IX, 20—23. Эдгертон переводит «ищущие собственных целей», указывая, что большинство переводчиков, следуя Шанкаре, переводит «богатство». Рамануджа даёт глоссу «aiñvarya» (владычество).

326а. VII, 19. *Васудэва* — (Vasudeva) — родовой эпитет Кришны. Рой понимает слово, как «блистающее» (deva) местопребывание существ (vasu) и ссылается на Панини (IV, III, 98), который толкует это слово как «досточтимый». Бхандаркар считает, что первоначально это слово не имело характера родового эпитета Кришны.

327. VII, 21. Я *даю ему* — этот стих представляется довольно тёмным. Томсон переводит: «I make that faith of his constant». Бюрнуф: «J'affemis sa foi en ce dieu». Близко к этому переводят Леви, Сенар, Дейссен. Такой перевод довольно прост и ближе всего к строению фразы подлинника, но он не разъясняет темноту места. Томсон замечает, что если ему не удалось сделать перевод более понятным, чем перевод Шлегеля, то по крайней мере он согласован с буквальным смыслом слов подлинника. Он так объясняет смысл шлоки: «tanu» буквально значит «тело», но в данном случае слово употреблено в смысле объектов культа (богов, демонов, кумиров) в отличие от духовного объекта — Единого Духа. Когда человек, ища выполнения своего желания, обращается к такому объекту, Единый Дух, пребывающий в этом образе, направляет его веру. Такой именно смысл придаёт этой шлоке и Гарбе, вводя соответственно пояснительные слова. Шанкара толкует данную шлоку в том же духе.

328. VII, 22. *Его благосклонности* — Шлегель замечает, что слово «tasyфrфdhana» нужно разбить на два «tasya» и «radhana», причём, рассматривает первое как относительное местоимение, связанное с «tanu». Томсон справедливо отмечает темноту этой шлоки, представляющей большие трудности для перевода. Принято брать слово «образы» из предыдущей шлоки в качестве дополнения. Действительно, относительное местоимение «tasya» стоит в родительном, множественного, женского рода и может быть отнесено к «tanu» шлоки 21 как по филологическим соображениям, так и по смыслу. В таком случае шлоку нужно понимать так: в каких бы образах кто ни чтил Ишвару, он упрочит веру каждого и ниспошлёт желаемое через чтимый образ. Так именно толкует это место Шанкара.

329. VII, 23. Ко *мне* — в этом стихе отмечается несущественное разночтение: вместо «alpacetana» в некоторых изданиях стоит «alpamedhana» (ср. у Михальского-Ивеньского). Шанкара замечает: «Безумные не различают сущности Пурушоттамы и его высших проявлений, как человека и как божества».

330. VII, 24. *Бытия* — эта шлока поясняет предыдущую: незнающие верят, что единый, вечно-непроявленный Дух проявляется, как та или иная форма божества. Эти формы живы как атрибуты, и через них возможно богопознание, но всякая форма

относительна. Речь идёт об одном из кардинальных вопросов диалектики: отношении формы и содержания. Данное место представляет большие трудности философского характера: его лаконизм допускает много толкований. Так, Леви переводит: «Inçvolue mais entrç dans l'çvolution ainsi les dçraisonnables me supposent...», Сенар: «Pour les ignorants je ne suis qu'un dieu invisible qui c'est manifestç» и поясняет: проявился в образе Васудэвы-Кришны. Томсон переводит: «...think, that I, who am not manifested, am endowed with a manifested form» и поясняет: незнающие полагают, что кто-либо из богов — Брама, Вишну, Шива — является самым высшим Духом. Таким образом, заключает Томсон, наш философ сам себе режет глотку. Теланг переводит: «...think me, who am unmanifested, to have become perceptible» и толкует, что невежды не знают реальной божественности Вишну, полагая, что он не выше того, каким он является в человеческом образе, что не даёт им возможности постичь блаженство, проистекающее из его почитания (ср. гл. IX). Шанкара толкует эту шлоку так: невежды думают, что я, вечно пребывающий непроявленным, проявился. В таком духе переводит и Гарбе. Дейссен даёт интересный широкофилософский смысл шлоке, понимая её в духе Веданты: «Jene Toren wÿhnen, dass ich nur das Unentfaltete (avyaktam, prakriti) bin, welches zur Entfaltung gelangt sei; mein héchstes, unvergÿngliches, unöbersteigliches Wesen aber, das kennen sie nicht».

331. VII, 25. *Постижим* — так переводит большинство, следуя толкованию Шанкары. Перевод Леви: «Je ne suis pas la rçvçlation de ce tout, car je suis enveloppç dans l'Union illusoire», хотя филологически возможен, но создаёт большие смысловые трудности; особенно неудачным нужно считать его перевод термина йогамайя тем более, что, переводя «йога» через «Union illusoire», Леви пишет это слово с большой буквы. Очень важным для понимания учения об йоге является толкование Шанкары данной шлоки. Шанкара определяет термин йогамайя как иллюзию, заключающуюся в единении с тремя гунами или силами пракрити, тогда как йога есть твёрдая установка сознания на мысли об Ишваре. Йогамайя есть иллюзорное покрывало, скрывающее Атмана от глаз невежд. БПС оставляет термин без перевода и только ссылается на тексты Бхагавата Пураны. Дейссен передаёт термин через «Zauber des Yoga». Катх. уп. VI, 11 определяет йогу как «творчество и исчезновение».

332. VII, 26. *Же* — в некоторых изданиях в этом стихе пропущена частица «tu».

333. VII, 30. *Высшее Бытие* — в этой шлоке употреблены термины «Adhibhrta, Adhidaiva, Adhiyajna». В зависимости от их понимания может быть два разных перевода шлоки: предлог «adhi» значит «над, сверх», но также и «присутствующий в...», «находящийся в...». Первое значение принимает Томсон, Теланг, Бюрнуф, Гарбе, второе — Дейссен, Леви, Сенар. Махадэва Шастри оставляет термины без перевода, но в скобках даёт значение для «адхибхута» — «материальное существование», для «адхидайва» — «божественное существование» и для «адхияджна» — просто «жертва»; У Шанкары нет специального комментария к этому стиху. Оба значения возможны не только филологически, но и философски; разнясь в оттенке, они по существу выражают одну и ту же мысль: высочайшая Сущность пребывает во всём, тот кто это знает, приобщается высшему Бытию.

Ламотт, излагая сущность концепции жертвоприношения в Брахманах, говорит, что молитва (brahman) там рассматривается как магическая сила, разлитая всюду и приводимая в действие жертвоприношением по принципу ex opera operanda (т. е. в силу совершения священнодействия). Жертва есть действующая божественная ипостась, возобновляющая и сосредотачивающая разлитую во всём магическую силу brahman. Реальность, объемлющая божественное (adhibhuta), человеческое (adhiatman) и жертвенное (adhiyajna) сводится к тождеству этой вездесущей силы, поляризующейся, приводимой в действие жертвой.

Название главы лишь слегка варьирует: Джнана-йога или Джнана Виджнана-йога.

ГЛАВА VIII

334. VIII, 1. *Богом* — формулировка положений, заключающихся в шлоках 1—3, настолько широка, что переводчики вкладывают в них смысл каждый по-своему, иногда совершенно противоположный. Так, слово «svabhфva» — «своё бытие», «своя природа, сущность» относят то к Брахмо (Леви), то к Шри-Кришне (Томсон), то, наконец, к индивидуальной душе (Сенар). Дейссен и Теланг дают значение, близкое к даваемому Сенаром.

«Karman» — действие, деятельность здесь обычно понимается как ритуальная деятельность, жертвенное приношение, согласно толкованию Шанкары, который говорит о ведических жертвах рисом и пр., указывая, что именно эти ритуалы являются причиной жизни всех существ. (Данное толкование Шанкары свидетельствует против мнения Михальского-Ивеньского о III, 10 и сл., как об интерполяции). Толкованию Шанкары следуют Сенар, Теланг, Дейссен. Слово «visarga» понимают как «эманация», «причина», но оно также значит «конец». Значение «эманация» принимает Леви, Дейссен принимает значение «свойство» (Beschaffenheit), Махадэва Шастри — «существование», Теланг — «развитие» (development), Гарбе — «возникновение» (Entstÿhen). В смысле «конец» понимает это слово Томсон. Лоринзер, увлекаясь параллелизмом между Гитой и христианством, трактует разбираемое место в духе христианской догматики, прибегая к большим натяжкам. Касаясь термина «paramфtman», он замечает, что «paramфtman» означает «совершенный Дух», тогда как «adhyфtman» означает «верховный дух, вершина духовной иерархии». Шлегель переводит «Brahman» через «numen», «adhyфtman» через «intimus spiritus» и «adhibhrta» через «anima animantium», «adhidaiva» через «numen deorum». Дейссен оставляет слово Брахмо без перевода, «adhyфtma» переводит через «das eigene Selbst», «karman» — «das Werk». Пурушоттама через «der héchste Geist», «adhibhrta» и «adhidaiva» через «Gegenwÿrtigsein in die Wesen» и «Gegenwÿrtigsein in den Géttern». Бётлинг указывает, что в Анугите все три разбираемые слова имеют иное значение.

335. VIII, 3. *Непреходящее* — (akûara) — Шанкара, ссылаясь на Брихадараньяка уп. III, 8, 9, указывает, что здесь этот термин не значит слог АУМ, но Брахмо, пребывающее в каждом, «pratyagôtman-adyфtman».

336. VIII, 3. *Кармой* — термин оставлен без перевода, так как понимание его весьма разнообразно и требует специального разъяснения. Согласно ортодоксальной традиции, поддерживаемой Шанкарой, здесь под кармой нужно разуметь ведические ритуалы — жертвоприношения рисом и пр., так как эти ритуалы, по ортодоксальному учению, являются причиной миропроявления, бытия существ подвижных и неподвижных. Следуя традиции, Теланг переводит: «Карма есть жертвенное распределение (visarga), производящая бытие и возникновение всех «существ». Текст достаточно тёмен, чтобы допускать различные толкования, в том числе и ортодоксальное, но оно не обязательно и без всякой натяжки, сохраняя полностью дух подлинника, можно вложить в эту шлоку гораздо более широкий философский смысл, как это делает, например, Гарбе: «Des Brahman ist das unvergÿngliche Héchste (dessen) Wesen wird das héchste Selbst gennant; die erschaffende Tÿtigkeit die das Werden und Enstÿhen der Dinge bewirkt fÿhrt des Namen Werk». Следуя традиционным образам индийской философии, в этой шлоке можно видеть намёк на жертвоприношение Пуруши. Сравн. также III, 10 и сл. Полное совпадение мыслей данной шлоки и шлок третьей главы, признаваемых Михальским-Ивеньским за интерполяцию, свидетельствует против мнения этого исследователя.

337. VIII, 4. *Высшее Бытие* — место это настолько трудно поддаётся толкованию, что некоторые переводчики пробуют выправить текст. Так, Томсон переводит: «Andhibhrta is (my) own indivisible nature», очевидно, читая: «adhibhrtakûaro bhфvah». Бюрнуф: «Premier Vivent, la substence divisible, Divinitçe Premiçre, Principe masculin...».

Шлегель переводит «akûara» через «essentia simpex et individualis», в чём ему следуют Томсон и Бюрнуф, и «adhibhãta» через «Natura divina». Шанкара поясняет: «adhibhrta» есть то, что окружает все индивидуальные существа, что образуется всем индивидуальным существованием, преходящим, то есть всё, что рождено. Подробно разбирается это понятие в МБх, [78], XII, 7066—7128, гл. 194 и сл. Термин «puruûa» Шлегель переводит через «genius»; близко к этому Бюрнуф. Шанкара поясняет, что это есть «Hiranyagarbha» — Вселенский дух, находящийся в Солнце, всё поддерживающий и производящий существующее. О ведическом понимании Пуруши см. Coomaraswamy, Rigveda 10—90—1, JAOS v. 66, № 2, 1946, pp. 145—161.

Кумарасвами указывает, что традиционно «puruûa» определяется так: «puri seti’ti puruûo» («Находится в городе, а потому горожанин»), в таком определении пуруша означает «горожанин»; как горожане наполняют город, так Пуруша, наполняя всё, наполняет тело (ср. V, 13). Кумарасвами понимает Пурушу как Вселенского Человека, сближая это понятие с каббалистическим понятием Адама Кадмона. Он указывает, что Пуруша изображался круглолицым Солнцем. Такое определение Пуруши вполне совпадает с определением Шанкары, отождествляющим Пурушу и «Hiranyagarbha».

«Adhiyajna» Шанкара понимает, как Вишну (для данного стиха), и ссылается на текст Шрути: «жертвоприношение есть поистине Вишну». Конечно, к такому определению нужно относиться с осторожностью, так как Упанишады изобилуют определениями жертвы в связи с различными божествами. Можно считать, что одним из

древнейших философских определений жертвы являются тексты Чханд. уп., где говорится о человеке, как о жертве (ср. Чханд. уп. III, 16, 1 и сл.). О вишнуитском определении жертвы, как Наряны-Вишну, см. Маханараяния уп.

Наиболее широкую философскую трактовку VIII, 4 дают Дейссен и Гарбе. «Об учении Гиты о Пурушоттаме» см. статью Sushil Kumar Dev «The probl. of Puruûottama in the Gita «Calcutta Rev.», 1930 2, (February). Дейссен переводит: «Meine Gegenwart, in den Wesen ist mein fliessendes Sein; meine Gegenwart in den Gétsern ist der Purusha (mein Sein als Purusha) meine Gegenwart in den Opfern ist mein in diesem Leibe verkérpertes Seist». Гарбе переводит: «Das grosse Gewordens ist (alles) vergÿngliche Dasein (d. h. die Gesammtheit des Gewordenes) und das héchste Gottheit ist das Urwesen (oder héchstes Wesen), das Opfer bin ich selbst in diesem Leibe».

Перевод Леви термина «puruûa» через «le Mÿle» мало оправдан филологически и совершенно не оправдан философски.

337а. VIII. 4. *Жертва* — Кумараппа Бхаратан указывает, что в период Брахман Вишну очень определённо отождествлялся с жертвоприношением (Шатапатха-брахмана XIV, 1, 1, 1 и сл. I, 2, 5, 1 и сл.). В Гите Кришна также отождествляет себя с жертвоприношением (VIII, 4), что свидетельствует о близости культов Вишну и Кришны.

338. VIII, 6. *Сущность* — Теланг принимает это место в строго конфессиональном смысле и даёт интерпретирующий перевод: «форму (божества)». В сноске он замечает, что некоторые комментаторы понимают это место широко, придавая выражению смысл «какую бы вещь». В своём понимании выражения Теланг следует толкованиям Шанкары. Европейские переводчики дают смысл: «состояние, бытие» (Дейссен, Томсон, Эдгертон и др.) Очень удачно выбрал слово Сенар: «existence», такой перевод хотя бы отчасти передаёт многогранность санскритского выражения, но мы считаем выражение «entitç» (сущность) ещё более подходящим. Слишком отвлечённый перевод выхолащивает живое чувство подлинника, слишком конкретный — ослабляет его философское значение, тогда как текст даёт широкое и естественное обобщение обоих моментов.

339. VIII, 8. *Сознание* — английское слово «mind», которым пользуются Теланг, Махадэва Шастри, слишком суживает смысл подлинника, так как скорее соответствует санскритским терминам «манас» или «буддхи» (в зависимости от контекста); гораздо более подходит слово «çsprit», которым пользуются французские переводчики (Леви, Сенар). Перевод Дейссена «Geist» слишком широк, так как он соответствует санскритскому «пуруша», в данном случае дело идёт о волевом воздействии на «психические органы», выражаясь языком индийской психологии, о техническом моменте. Гораздо удачней перевод Гарбе «Sinn». Русское слово «сознание», пожалуй, лучше всего передаёт смысловой объём термина «cetas».

340. VIII, 9. *Мудрого, древнего* — Шлегель: «vatem antiquam»; близко к этому переводят Томсон, Бюрнуф. В Ведах слово «kavi» применяется по отношению к богам — Агни, Индре (ср. [82], РВ, I, 130, 9 и II, 23).

341. VIII, 9. *Меньше наименьшего* — ср. Чханд. уп. III, 14, 3: «Этот мой Атман внутри сердца мал, как рисовое зерно...». «Anoraniyans» БПС и Бюрнуф читают как

превосходную степень от прил. «anu» — маленький. Михальский-Ивеньский читает «anor aniyans», так читает и большинство переводчиков.

342. VIII, 10. *Между бровей* — уже в ранних текстах Упанишад встречаются учения о «nфdi» с их узловыми точками, «лотосами» или «чакрамами». Впоследствии это психо-физиологическое учение было широко развито Тантрами (ср. A. Avalon «The Serpent Power», Lond. 1931). Уже Шанкара комментирует эту шлоку в духе учения о «nфdi». Он пишет, что сила йоги зависит от стойкости ума, возникающей как результат упорного упражнения в самадхи. Сперва читта направляется в лотос сердца (hêdaya pundarika), затем через восходящий канал (nфdi) — сушумну, — постепенно подчиняя землю и др. элементы (танматра), прана поднимается в область межбровья. Так йогин достигает Высочайшего Духа, заключает Шанкара.

В Тантрах это место называется «фjna cakra», волевой чакра. Достойно внимания, что в учении о «нади» можно уловить зачатки учения о функции нервной системы: расположение чакрамов соответствует расположению пограничного ствола и некоторых узловых точек центральной нервной системы, вплоть до «тысячелепестного» чакрама, соответствующего коре больших полушарий с их бесчисленными «лепестками» — функциями. Ида и пингала соответствуют восходящим (центростремительным) и нисходящим (центробежным) путям, а сушумна — центральной части спинного мозга.

Разночтения в шлоке: cetasф nфnyagфminф; cetasфnфnvagфminф.

343. VIII, 11. *Слово* — «pada» в этой шлоке переводят различно: Томсон и Теланг — «место», Дейссен — «dieses als Wort», причём ссылается на Чханд. уп.; Гита почти дословно цитирует эту шлоку, которую упанишада прямо относит к слову «АУМ». Понимание шлоки зависит от того, какое значение придать слову «akûara» (ср. VIII, 4); его можно перевести как «непреходящее», но часто оно принимает характер технического термина, обозначающего слог АУМ. Шанкара так и понимает его в данном месте. Вот почему в этой шлоке слово акшара оставлено без перевода. Вопрос о понимании учения Гиты о «kûara» и «akûara» имеет весьма существенное значение. Тилак видит в нём влияние дуализма Санкхьи, но это трудно принять, так как классическая Санкхья, признавая текучесть природы как проявленного (vyakta), признает её безначальность, как Непроявленного (avyakta) или основы (прадханы). Рой справедливо возражает Тилаку, что учение об акшаре есть в Швет., уп. I, 9, и сл.: «Двое: знающий и незнающий, бог и небог — непреходящий (акшара)... Тот, кто их познаёт, тот достигает Тройцы. Прадхана течёт, но Хари не течёт и бессмертен». Таким образом, дуализм здесь преодолевается объединением познающего и познаваемого в высшем принципе — Брахмо. Это же делает и Гита и даже в самой «дуалистической» своей главе — XIII, где говорится о безначальности Пуруши и Пракрити (XIII, 19). Эту шлоку, равно и главу XIII, можно и должно рассматривать не с точки зрения дуалистической Санкхьи, но с точки зрения «относительного монизма» Рамануджи. Этот основатель диалектического ведантизма рассматривает Дживу и Джагат (Jagat), то есть преходящий мир, vyaktam, как атрибуты единого Брахмо, исконно потенциально пребывающие в Брахмо, а потому и соизначальные ему. Рой прав, утверждая, что школа Рамануджи корнями уходит в Упанишады, где космический и психический принципы «я» и «не-я», именуемые школой Санкхьи Пурушей и Пракрити, часто рассматриваются как аспекты одной и той же Реальности, так что Раманунджа следует традиции данного ряда ведантийских учителей.

344. VIII, 12. *Заключив манас в сердце* — этот оборот показывает, что хотя слово «манас» и употребляется в смысле «сердце», как сосредоточия чувств, однако оно не тождественно слову «hrid», выражающему скорее анатомическое понятие. Так понимает эти термины и Томсон.

345. VIII, 12. *Достигнув твердости в йоге* — БПС даёт для данного места глоссу «dhфrana». Дхарана есть направление сознания на определённый предмет, причём, в это время задерживается дыхание. Таким образом, БПС понимает данное место в духе восьмиступенной йоги Патанджали, согласно которой дхарана есть шестая ступень йоги и первая из группы «санньяма». Однако слово «дхарана» не является специфическим термином системы Патанджали: оно не раз встречается в Упанишадах именно в смысле устремления ума (манаса) на одно. Оно известно и ранним Упанишадам; так, в Катх. уп. VI, 11 сказано: «Это есть йога, твёрдое удержание (дхарана) чувств». Дейссен делает сноску к своему переводу этого места: точнее удержание чувств называется «pratyфhфra», а манаса — «dhфrana», причём, он ссылается на сутры Патанджали II, 54 и III, I, а также на Майтр. уп. То и другое место цитированных сутр определяет дхарану так: «Дхарана состоит в том, что кончик языка прижимают к нёбу, подавляют речь, манас и прану (дыхание) и таким образом созерцают Брахмо». Слово «дхарана» знают и так называемые «йогические», более поздние Упанишады — Кшурика и Амритабинду. Это слово не раз употребляется в философских отделах МБх (ср., напр., [78], XII, 8658 и 11066) именно в том смысле, в каком оно употребляется в Упанишадах. Итак, употребление слова «дхарана» Гитой не является доказательством в пользу того, что Гита знакома с системой Патанджали, но скорее противоположного, ибо Гита употребляет это слово приблизительно так, как оно употребляется в Упанишадах (сравнить особенно Кшурика уп., где возвещается о тайнах «кшурика» — «ножа», который есть дхарана, отсекающая один за другим все члены и органы тела). В Амритабинду уп. перечисляется шесть, а не 8 ступеней йоги, перечисление делается не в порядке системы Патанджали.

346. VIII, 16. *Миры* — следующий стих Гиты буквально совпадает с Манавадхармашастра 1, 73. Речь идёт о мире Брамы, последний отождествляется в Гите с Пракрити (XIV, 3 и VII, 5). Мир Брамы выше мира Индры; это наиболее совершенный из конечных миров, но всё же находится в области майи и гун (ср. XVIII, 40).

347. VIII, 16. *Подлежат возвращению* — (фvartita). Дэвис, переводя это слово как «вращающийся», замечает, что эта шлока не утверждает, что миры должны возвращаться, как переводит Томсон («subject to return»), но что они вращаются между бытием и небытием и vice versa. Текст не говорит о душе, как полагает Томсон, а о мирах. Так понимает и Шанкара. Гарбе делает пояснение к стиху: миры, включая и высший из них мир Брамы, как подчинённые личному богу, подлежат возвращениям.

348. VIII, 17. *День и ночь* – творчество Брамы разделяется на 4 мировых периода: критайя юга — 1 440 000 лет; 2) третайя юга — 1 080 000 лет; 3) двапара юга — 720 000 лет и 4) кали юга (к этому периоду относится настоящее время) — 360 000 лет. Таким образом, длительность всего цикла равна 3 600 000 лет. К этому нужно прибавить время «сумерек», «утренних» и «вечерних», 720 000 лет, так что всего получается 4 320 000 лет. Это и есть «махаюга» — великий период. Тысяча таких периодов образует «кальпу» — «сутки Брамы»; 360 кальп, дней Брамы — «год Брамы», а 100 таких «лет» — «век Брамы», равный, таким образом, 255 620 000 человеческих лет. За этот период времени мир 36 раз исходит из Брамы и вновь возвращается в него. Текст Гиты говорит о махаюге, 1000 которых равно одному «дню» Брамы; за днём Брамы следует период такой же длительности — «ночь» Брамы. Кришна подчёркивает конечность даже таких «астрономических» периодов.

349. VIII, 19. *Помимо воли* — (avaña). Дэвис подчёркивает, что это выражение не значит «против воли», как понимают некоторые, а помимо воли. Ананда даёт глоссу «asvatantra», то есть «не по собственному почину» — «tantra» означает «способ», «образ жизни». Шридхара даёт глоссу «paratantra», то есть по воле другого. Шанкара поясняет, что при разворачивании миров индивидуальности появляются помимо их воли, как бы просыпаясь к новому дню.

350. VIII, 20. *За пределами* — речь идёт о пракрити, находящейся в состоянии пралаи в непроявленном виде, и о непроявленном духе как принципе всякого проявления. Эта шлока в разных изданиях читается несколько различно: «’vyakto vyaktфt» и «vyakto ’vyaktфt».

351. VIII, 23. — Михальский-Ивеньский считает шлоки VIII, 23—27 интерполяцией.

352. VIII, 24. *Брахмо* — учение о «пути богов» и «пути праотцов» довольно часто встречается в Упанишадах и уже достаточно подробно развито даже в ранних (ср., напр., Чханд. уп. V, 3, 2 и сл.). Так что нет ничего удивительного, что оно встречается и в Гите, равно как и в других философских текстах МБх (ср., напр., [97], XII, 10923 и сл.), и поэтому нет достаточных оснований считать это место интерполяцией. Однако шлоки 23—27 смущали многих исследователей. Томсон прямо признаётся, что он их не понимает. Шридхара считает, что «время» значит «путь, указуемый божеством, управляющим временем», таковыми, по мнению Шридхары, являются «огонь» (Агни), «свет». По существу Шридхара лишь повторяет комментарии этих шлок, данные Шанкарой.

Название главы в разных изданиях очень мало варьирует.

ГЛАВА IX

353. IX. — Шанкара в предисловии к этой главе говорит, что в VIII главе изложена йога концентрации «нади», то есть основных токов организма, и дан способ такой концентрации (VIII, 12—13). Чтобы показать, что достичь освобождения можно и другим способом, а не только дхараной, Шри-Кришна продолжает изложение.

354. IX, 1. *Знание* — «vijnanam sфkûatkara», как поясняет Мадхусудана, указывая, что здесь нужно разуметь непосредственное, интуитивное знание, а потому и «очевидное». Такое знание есть только одно, ведущее к освобождению: это утверждение — «Васудэва есть всё» (VII, 19), а также Чханд. уп. VII, 25, 1 и сл. — «Всё есть Атман» и VI, 2, 1 — «Единый без второго» (адвайта). Ср. прим. 304.

355. IX, 3. *Не верующие* — то есть следующие учению асуров (Шанкара).

356. IX, 4. *В непроявленном виде* — некоторые переводчики относят это к миру (Теланг), другие же ко «мной», вкладывая смысл, данный в предлагаемом переводе. Шанкара решительно высказывается именно за такое понимание.

357. IX, 5. *Мою... йогу* — Ананда поясняет, что здесь речь идёт о «собственной форме Ишвары». Шанкара считает, что под «йогой» здесь нужно разуметь царственное единение души с материей, что свидетельствует о царственной мощи Ишвары. Дейссен переводит здесь «йога» через «Zauberkunst» (?!).

358. IX, 6. *Пространстве* — Akaca. Первый <среди плотных сутей> элемент Пракрити по системе Санкхьи, термин этот обычно переводят «эфир» в смысле древнегреческой философии, однако такой параллелизм нужно проводить с осторожностью, так как в индийской философии «акаша» входит в систему «грубых элементов», над которыми высится ещё ряд тонких психических элементов, и все они,

вплоть до аханкара, относятся к пракрити, то есть к преходящему и даже, согласно учению Адвайты, чисто-иллюзорному, тогда как Эфир греков — «предвечен».

359. IX, 8. *Пракрити* — Теланг переводит: «Taking the control of my own nature» и поясняет, что под «природой» здесь нужно понимать «невоспринимаемый принцип». Перевод Теланга основан на толковании Шридхары, который толкует «avaыeabhya» в смысле «управляя, властвуя». Бюрнуф переводит: «Immuable dans ma puissance crçatrice». Бётлинг указывает на параллелизм этой шлоки и IV, 6 «prakktim svam adhisthфya» и принимает оба глагола в смысле «mittels meiner Natur». Гарбе, следуя мнению Бётлинга, в обоих местах переводит: «Meine Natur Zufolge», и ссылаясь на шлоку XV, 9, где также употреблено деепричастие «adhisthфya» в смысле «посредством» — «mittels».

Очень искусственное толкование этой шлоке даёт Шанкара: под «пракрити» в первой полушлоке он понимает «авидья», а во второй — «свабхава». Выражение «avacat» он понимает в смысле «не по своей воле, а по воле авидья и других источников зла». Гарбе понимает под «пракрити» в этой шлоке «праматерию» — «Urmaterie».

360. IX, 8. *Я произвожу* — Томсон замечает, что в санскрите с древнейших времен существует единственное слово для обозначения акта творения: глагол «sarj», который значит не «творить» (из ничего), но «изводить, производить».

361. IX, 8. *Помимо воли* — конец шлоки обычно переводят: «не по воле, а силой природы», понимая здесь «пракрити» в смысле Санкхьи. Иногда же переводят «против воли» (Дейссен), но такой перевод сильно искажает подлинник и не соответствует традиционному пониманию шлоки (ср. выше о Шанкаре). В этой шлоке дважды употреблено слово «vaca», что значит «воля, приказ» от глагола «vic» — «волить», «приказывать», но не «прилагать силу». Нет основания повторенное в одном предложении слово принимать в разных значениях, придавая ему прямо-таки противоположный смысл: в одном случае психологический, активный, в другом — механический, пассивный. Гита нигде не смешивает «vaca» и «bala», но противополагает эти понятия (ср., напр., III, 36: «anicchann api... balфd iva»). Везде, где Гита выражает мысль «в силу», «силой», употребляется слово «bala» в инструментальном падеже (ср. VIII, 10: «yogabalena»); в этой же шлоке употреблено и слово «vaca» в отложительном падеже: «vacфd», что правильней всего перевести «по приказу», «по воле».

Таким образом, шлока IX, 8 при неразличении этих двух терминов может искажаться дважды: в передаче мысли, что существа втягиваются в мировой процесс против воли, а не помимо воли, как ещё не обладающие принципом личности (аханкара); Гита учит о последовательном развитии миропроявления, и поэтому не может быть и речи о каком-то насильственном вовлечении в мировой процесс существ «против воли», раз самый принцип индивидуальной воли, аханкара, ещё не проявлен, а существует только воля «единой Души», о которой Гита говорит как о «первой природе» в 5—6 шлоках VII главы. С другой стороны, выражение «силой природы» вместо «волей природы» придаёт механистический характер мировому процессу в духе классической Санкхьи, что сильно затемняет понимание учения Гиты о природе и ведёт к смешению двух понятий: ранней и поздней Санкхьи, как это и случалось нередко.

362. IX, 10. *Мир* — Шанкара указывает на параллелизм этого места и Шветашватара уп. VI, 11.

363. IX, 12. *Природа* — мысль этих шлок подробно развита в гл. XVI. Шлоки довольно трудно поддаются переводу из-за отсутствия соответствующих понятий в европейских языках. Санскритский термин «асура» принято переводить «демон», но такой перевод весьма и весьма относителен. Понятия «суры» и «асуры» в браманизме нечётки. В ведической литературе встречается замена одного термина другим. Филологически «asura» происходит от глагола «asu», значит «живой». В Ригведе (I, 108, 6) так называются боги вообще и отдельные божества: Индра и др. Более того, Ригведа прилагает этот термин даже к представлениям о высочайшем Духе, персонификацией которого является Варуна. Чем позднее тексты, тем реже применяется термин асура к Адитьям, и тем чаще он начинает встречаться как слово, выражающее отрицательное понятие. Редко оно так употребляется в X книге Ригведы и весьма часто в Атхарваведе (ср. БПС). Даже в относительно поздних текстах, например, в ранних буддийских сутах, понятия эти смешиваются (ср. Сута Нипата: «Боги и Индра, праотцы и асуры воскликнули — это несправедливость!» (о жертвоприношении коров)). В позднейшем развитии две основные ветви раннего ведизма, браманизм и маздеизм, использовали антитетические термины «сура» и «асура» в противоположных направлениях; маздеизм выработал систему резчайшего дуализма Ахура Мазды (асура) и Аримана (сура), лишь эзотерически находящую свой синтез в Зерване Акерене; не из иудаизма и не из греко-римских концепций заимствовало христианство свой выраженный дуализм с понятием о «внеположной бытию» кромешной (внешней) тьме, об уконической природе демонов. Истоки этого учения надо искать именно в маздеизме, идеи которого распространились на запад вместе с митраизмом, сильно влиявшим на раннее христианство.

В противоположность маздеизму браманизм развивал идеи монизма, и даже в наиболее дуалистической из философских традиционных систем Индии, классической Санкхье, сохранилось выраженное монистическое ядро, хотя она и признаёт замкнутость каждого атмана, аналогично монадологии Лейбница. В остальных же традиционных системах дуализм всегда не более как атрибутивный, но не субстанциальный. Этика традиционной философии Индии диалектична, а не дуалистична, чему ярким примером может служить Гита. Традиционная философия Индии глубоко разрабатывала субстанциальный монизм. Дуализм Гиты не субстанциален, а только атрибутивен. В основе миропроявления лежит единое начало, единая пракрити (ср. гл. X и особенно ст. 8). Мифология браманизма не знает безусловного дуализма, все её образы относительны: из тела ракшаса, убитого Рамой, вылетает светлый гандхарва, который ждал минуты смерти как освобождения. В стране Патала прекрасно уживаются и Варуна, и наги, и асуры. Таким образом, термин «асура» не соответствует ни греческому, ни христианскому понятию «демон». Хотя боги и сражаются с асурами, хотя асуры и живут в подземном мире, врата которого находятся на юго-западе (ср. МБх, [76], V, 3756* и сл.), однако, асуры не вполне аналогичны и титанам.

364. IX, 15. *Жертвой мудрости* — Шанкара замечает, что сама мудрость есть жертвоприношение. Мудрость состоит в том, что знающий видит во всём Единое, но это единое он может понимать как Пара-Брахмо, как Атмана или же, взирая на многообразие форм, утверждать их как обращённые во все стороны лики единого Вишну.

365. IX, 15. *Как Единого* — Теланг поясняет: как Единого почитают те, кто верит, что всё едино, что солнце, луна и пр. — проявления Единого.

366. IX, 16. *Обряд жертвоприношения* — Шанкара так толкует эту шлоку: «kratu» — есть особая ведическая жертва, «yajna» — есть богопочитание, предписанное Шрути, «svadha» — есть пища, предлагаемая предкам, «auûada» — вообще растения, в частности, рис, пшеница и пр. растения, употребляющиеся при жертвоприношениях; «mantra» — есть гимн, исполняемый при возлиянии предкам или богам.

* См. [76], «Путешествие Бхагавана», гл. 106, 16.

367. IX, 17. *Яджур* — заслуживает внимания, что Гита говорит только о трёх Ведах и нигде не упоминает об Атхарваведе. Из упоминаемых трёх она отдает предпочтение Самаведе (X, 22), а не Ригведе. В некоторых местах Гита не определяет числа Вед, а говорит обобщённо: «все Веды» или же просто ставит слово Веда во множественном числе. Лоринзер считает, что отсутствие в Гите упоминания об Атхарваведе нельзя принимать как свидетельство создания Гиты ранее Атхарвы, так как многие упанишады Атхарваведы цитируются Гитой (Катхака, Шветашватара). Однако указание Лоринзера ошибочно: обе названные Упанишады относятся не к Атхарва, но к Яджурведе. Томсон считает, что эта шлока охватывает все разделы религии: «vedya», подлежащее познанию, есть область теологии, «pavitra» есть область обрядов, а «Omkara» — молитвы.

368. IX, 19. *Бытие и небытие* — Сат и асат. Ср. [82], РВ, X, 72, 2: «Devфnam prrye yugar asatфh jфgata». «В первые годы богов сущее (как проявленное) было рождено от не-сущего (непроявленного)». Ригведа называет Агни «satas gopta» — «хранитель существ» (то есть мира) (ср. прим. 99).

369. IX, 21 *Заслуги* — Лоринзер, вопреки установившемуся мнению, принимает слово «punye» не за существительное, а за прилагательное и переводит: «wenn die reine (Indrawelt) vergangen ist».

370. IX, 24. *Отпадают* — Дейссен переводит: «...und darum sinken sie herab (in Samsara)». Так понимают и Томсон, Теланг, Сенар. Шанкара понимает это выражение в том смысле, что такие люди не получают плода жертв, ими принесённых, а Махадэва Шастри поясняет толкование Шанкары, замечая, что они не приносят жертв единому, а потому и не получают освобождения (от самсары) как плода деятельности, так как она не была направлена к освобождению. Леви не дает интерпретирующего перевода и оставляет неопределённость подлинника.

371. IX, 33. *Чистые брамины* — здесь противополагаются две высшие касты, браминов и кшатриев (ср. IV, 2), двум низшим — вайшьям и шудрам, стоящим, как замечает Дэвис, согласно законам Ману, наравне с тиграми, львами и барсами. Женщинам запрещено совершать ведические ритуалы и произносить ведические мантры, но они могут заниматься йогой и достичь не только небес, но и нирваны. Перевод Дэвиса «рфрауonфуф» через «зачатые во грехе» вносит ненужный христианизм, что может вызвать неясность понимания. Лучше это выражение понимать в духе XVI, 19.

Название главы в разных изданиях не варьирует.

ГЛАВА X

372. X, 6. *Четыре* — затруднение в понимании этого стиха заключается в том, что остаётся неясным, куда отнести это числительное. Некоторые относят его к Ману (напр., Дейссен), и тогда нужно переводить: семь великих мудрецов и четыре Ману. Так же переводит и Теланг. Бюрнуф даёт интерпретирующий перевод: «четыре Праджапати», а слово Ману ставит во множественном числе, по-видимому, руководствуясь тем же соображением, что и Дэвис, который замечает, что Ману считается не 4, а 14, и каждый из них властвует одну манвантару (manu + antara), то есть 4 320 000 лет. Однако это пуранический счет: Манавадхармашастра говорит о 7 Ману, причём, Ману текущего времени — седьмой. Нужно подчеркнуть, что Гита не знает слова «манвантара», и при разборе Гиты опираться на пуранические тексты можно только с большой осторожностью, равно как и на такие поздние Упанишады, как Рама-уттара-тапания уп. 4. Но представление о Ману как о существе, стоящем между Праджапати и людьми

(существами), встречается уже в ранних Упанишадах. Так, в Чханд. уп. III, 11, 4 сказано, что Брама передал учение Праджапати, тот Ману, а Ману — всем существам (ср. Гита, IV, 1). Может быть, прав Лоринзер, понимающий под «четырьмя древними» вечно юных Кумаров, сыновей Брамы, властвующих над четырьмя сторонами света.

373. X, 6. *Умом* — Дейссен переводит эту шлоку так: «Meines Wesens sind die sieben vorweltischen grossen Weisen und die vier Manu's, sie sind meine geistigen Séhne, deren Weltschépfung diese Wesen sind». К такому пониманию присоединяются Леви, Сенар. Но такой перевод встречает возражения и по форме и по существу. Не понятно, почему слово «manasф», существительное, стоящее в инструментальном падеже ед. числа, переводится прилагательным в именительном множ. числа. По существу же встречает возражение перевод термина «манас» через «духовный», как это делает Дейссен, или через «Geist», как это делает Гарбе.

374. X, 6. *Их мир — эти существа* — оборот этот довольно трудно поддается переводу из-за своей сжатости. Дейссен, сохраняя конструкцию подлинника, передаёт слово «loka» через «миротворение». Но возможно, что оборот нужно понимать и несколько в ином смысле. Предлагаемый перевод при его буквальности сохраняет и широту оборота подлинника, не предрешая того или иного оттенка. Скорее всего шлока может быть истолкована не в том смысле, что мир — порождение Ману, а в смысле, что Ману обладают этим миром; это вполне соответствует общим представлениям о Ману. Махадэва Шастри даёт такой перевод: «The seven Great Rishis of old as well as the four Manus with their thought on Me were born of Manas and theirs are these creatures in the world». Шанкара поясняет, что семь риши (Бхригу и др.) и 4 Ману того периода, именуемые Sфvarnфs, направив свои мысли на Вишну, получили таким образом от него силу творчества, сами же они произведены только его манасом, а все существа, подвижные и неподвижные, родились от творческой деятельности риши и Ману.

375. X, 7. *Проявления* — vibhrti. Шридхара даёт глоссу: «aiñvarya-lakûana» — знак царственности. Под этим термином разумеются некоторые проявления высшего существа в отдельных вещах и существах. В школе Патанджали это слово приобрело значение технического термина для обозначения некоторых психических и психофизических сил; эти силы обычно приписываются в йогических школах Шиве (но также и Вишну); их может достигнуть и йогин, например, — понимания речи всякого существа. В Йога-сутрах Патанджали упоминается о 19 таких «вибхути», овладеть которыми должен йогин, занимающийся санньямой. Рамануджа толкует: «vibhrtir aiñvaryam», то есть царственные, владычные проявления. Шанкара (а за ним и Анандагири) говорит о «vibhrtir vistaran», то есть о «разных проявлениях». Эдгертон считает, что в слове «vibhrti» сочетаются оба оттенка, и находит перевод Дейссена «Machtentfaltung» (силопроявление) весьма удачным.

376. X, 8. *Преисполненные любовью* — слово «bhфva» имеет много значений; для данного места Шанкара даёт глоссу «pêtiyukta», то есть «с любовью», и толкует это выражение в смысле «настойчивое искание истины». Теланг, Дейссен, следуя глоссе Шанкары, переводят «с любовью». Шридхара читает: «Brahmansamanvitфh», что Сенар передаёт через «pensçe profonde», а Эдгертон — «...pervaded with (the proper) state (of

mind)» и ссылается на Рамануджу. Леви переводит: «coeur perspicace». Гарбе следует Шанкаре.

377. X, 9. *Предав мне жизнь* — gataprфna. Шанкара толкует: «чьи действия или жизнь поглощены мной». Теланг переводит: «умершие во мне» и поясняет, то есть умершие для мира.

378. X, 11. *Пребывая в их... сути* — этот стих несколько туманен и понимается двояко. Смысл, предлагаемый в данном переводе, принят Дейссеном, Телангом. Шлегель, Бюрнуф, Томсон, Сенар, Эдгертон дают смысл: «Пребывая в моей собственной сути, не нарушая своего Единства». Для обоих толкований можно указать параллельные места в Гите (ср. XVIII, 61 и пр.). Шридхара даёт толкование: «Помещаясь в функции интеллекта» (vritti). Шанкара: «пребывая во внутреннем чувстве души» (antahkarana). Таким образом, хотя приемлемы оба смысла, однако за первый говорит традиция индийских комментаторов, он подтверждается также словами Арджуны X, 16.

379. X, 12. *Кров* — так обычно переводят. Шанкара и Рамануджа дают для этого места глоссу «свет».

380. X, 12. *Господом* — (vibhu от vibhuti). Эдгертон указывает, что Рамануджа не знает этого слова, а Шанкара и близкие к нему толкователи понимают его в смысле «владычно-проявленный». БПС для V, 15 даёт перевод «всемогущий», а для X, 12 — «вездесущий».

381. X, 13. *Риши* — певец, слагатель гимнов, мудрец. Риши различаются по классам: высшие из них — дэвариши, полубоги, учители богов, живущие в небе Индры, из них особенно выделяется Нарада, как действующее лицо многих эпизодов эпоса, и вообще он часто фигурирует в индийской литературе. Второй класс — брахмариши, их глава — Васиштха. Раджариши (риши цари, кшатрии) и махариши, великие риши, — два следующих класса. Из этой группы выделяется Бхригу Асита — «темно-цветный». Асита есть собственное имя владыки тьмы и гор, так зовут и одного слагателя гимнов; равно и Дэвала — слагатель гимнов. Эти два имени часто сливают в одно, причём, «Дэвала» (божественный) принимается за эпитет имени Асита. Эдгертон считает, что в данной шлоке Дэвала Асита — одно лицо; Вьяса — значит «распределение, классификация», отсюда «распределитель, редактор» (Вед и обоих великих эпосов), их автор. В Пуранах насчитывается 28 различных Вьяс. Лоринзер замечает, что дэвариши Нарада есть изобретатель музыкального инструмента «вина», индийской лиры, почему он и сближает Нараду с библейским Явалом (ср. Берейшис IV, 20), а как автора Пуран и книги законов — с Орфеем. Такие сближения, конечно, слишком поверхностны и недоказательны, но они иллюстрируют способ Лоринзера обращаться с индийскими текстами. Семь Махариши — семь звезд Большой Медведицы.

382. X, 14. *Данавы* — потомки женского отрицательного мифического существа («демона») Даны, боровшейся с богами. Ригведы насчитывают 7 Данавов. Дана — мать Вритры («завихрение», «облако»). Оба они убиты Индрой.

383. X, 16. *Пребываешь* — Дейссен передаёт это место в виде вопроса, также и Эдгертон, Теланг. Но можно понимать эту шлоку и как утверждение, как это делают Томсон, Махадэва Шастри, Гарбе. Так, напр., Гарбе переводит: «Du (allein) kénnst mir vollstendig könden (welches) deine géttlichen (sind) in welchen Entfaltungen du diesen Welten bestÿndig durchdringst». Томсон, переводя аналогично, замечает, что если глагол «sthф» употребляется с неопределенным причастием, то он получает значение «продолжать».

384. X, 17. *Йогин* или *махайогин* — эпитет, прилагаемый преимущественно к Шиве; «йогини» есть его Шакти. В таком словоупотреблении «йога» означает целокупность

всего существующего. Сравнить Маханирванатантра (4, 29, [35]): «Ты — великая йогиня, движешься его желанием, творишь, охраняешь, вбираешь этот мир со всем, что есть в нём подвижного и неподвижного». Реже, но и к Вишну-Кришне прилагается эпитет «йогин».

385. X, 17. *Размышляя о тебе* — Томсон переводит: «How shall I know thee ever considering thee in all points of view» и замечает, что такой перевод оправдывается наличием предлога «pari» в слове «paricintayan», придавая, таким образом, обороту смысл: как я должен мысленно открывать тебя в каждой частице вселенной.

386. X, 18. *Джанардана* — буквально «побуждающий, утесняющий людей». Шанкара замечает, что эпитет этот выражает мысль, что Вишну-Кришна утесняет грешников и асуров в ад и подвергает их другим наказаниям, а также, что он побуждает людей к основным их целям: развитию и достижению освобождения.

387. X, 20. *Сердце* — фсаya — буквально вместилище, приемник. В данном месте принято это слово переводить через «сердце».

388. X, 21. *Адитья* — сын Адити, Бесконечности. Веды насчитывают их 7, а позднейший браманизм 12 (по числу знаков зодиака), что даёт возможность провести аналогию между Адитьями и 12 старшими олимпийцами. Впрочем, в Ведах как образ самой Адити, так и Адитьев весьма расплывчат, и в разное время к Адитьям причисляли разных богов (сравн. Heimann, Varuna — Rita — Karman. Festgabe H. Jakobi, Bonn 1926, стр. 201—214 et Colinet, Etude sur le mot Aditi, Musçon, v. XII, 81—90).

389. X, 21. *Маруты* — боги ветра и бури составляют свиту Индры, часто упоминаются в Ведах (ср. Weber, Indische Stud., IX, 9, [68]).

390. X, 21. *Маричи* — световой атом, луч света. Собственное имя одного из Праджапати (Weber, Indische Stud. IX, 9, [68]).

391. X, 21. *Среди созвездий* — (накшатра) — созвездия вообще и, в частности, те из них, которые называются «домами Луны» (астрологическое понятие). Шлегель так и переводит: «Из домов Луны я Луна». К такому же толкованию близки Томсон, Бюрнуф.

392. X, 22. *Самаведа* — Гита знает три Веды (ср. II, 45); из них она отдает явное предпочтенье Самаведе (ср. IX, 17; X, 35) и Брихатсаману, то есть великому гимну Самаведы. Рой видит в этом доказательство, что начальная Гита или Гита-упанишада относилась к Самаведе (в настоящее время к ней причисляются только две упанишады: Чхандогья и Кена). Важно отметить, что именно в Чхандогье говорится о Гхоре Ангирасе и его ученике Кришне, сыне Дэваки. Тилак придаёт большое значение тому, что «Нараяния» (из отд. «Мокшадхарма», XII книги), несомненно, памятник секты Бхагаватов, также выдвигает Самаведу, но это доказывает только желание секты опереться на авторитет книги, уже высоко почитаемой всеми индийцами, во время созидания Нараянии, возникшей, вероятно, несколькими столетиями позже, чем Гита.

393. X, 22. *Васава* — потомок Васу, эпитет Индры.

394. X, 22. *Манас* — здесь назван как центр, синтез «чувств», индрий.

394а. X, 22. *Сознание* — так переводит данное место БПС; Дейссен переводит «дух», Гарбе — «сознание». Шанкара поясняет, что «четана» есть разумение, такая функция буддхи или интеллекта, которая проявляется в агрегате тела и индрий.

395. X, 23. *Рудра* — «воющий» — в позднейшем браманизме собственное имя владыки Марутов, впоследствии отождествлённого с Шивой. По-видимому, это божество дравидическое, лишь позднее вошедшее в браманизм, равно как и сам Шива (ср. E. Arbman, Rudra, Uppsala, 1922).

396. X, 23. *Шанкара* — «благодетельный» — эпитет Шивы. Достойно внимания, что такими редкими упоминаниями, как в данном стихе, почти только намёками

ограничивается в Гите связь с шиваизмом. В философских текстах МБх есть места, где эта связь сказывается гораздо сильней (ср., напр., [78], XII, 10669 и сл., XII, 12168 и сл.). Указанные места являются вполне шиваитскими текстами, вкраплёнными в основной вишнуитский фон. В XII, 13291 и сл. проповедуется полное отождествление Рудры-Шивы и Вишну-Нараяны, в Гите же процесс слияния этих образов ещё только намечается, что говорит в пользу более раннего происхождения памятника. Позднейший шиваизм подражал Гите в известном памятнике «Ишвара-Гита».

397. X, 23. *Владыка сокровищ* — эпитет Куберы, как хранителя севера, главы духов глубин и тьмы. *Якши* — гении из свиты Куберы (близкие гномам). *Ракшасы* — злые духи, «демоны».

398. X, 23. *Васу* — «хороший» — духи, противопоставляемые злым ракшасам. Так назывался один из классов богов, главой которого, по древнейшим понятиям, был Индра, а по позднейшим — Агни. «Павака» — «очищающий, чистый» — эпитет Агни. Замена в данном стихе Индры Павакой может быть использована как некоторый критерий (в числе прочих) для датировки, хотя бы приблизительной, изучаемого памятника.

399. X, 23. *Меру* — мифическая золотая гора, ось мира и центр Джамбудвипа (древнее название Индии); гора эта находится в центре других островов, расположенных в Океане, наподобие цветка лотоса. По сказаниям, высота Меру равна — переводя на европейские меры — 84 милям, из которых 16 находятся под землей. С этой горы четырьмя потоками ниспадает Ганга. В позднейшей йогической символике «меру» есть позвоночный столб, связанный с тремя основными йогическими токами (нада).

400. X, 24. *Брихаспати* — великий владыка, ходатай перед богами; главный жрец богов.

401. X, 24. *Сканда* — сын Шивы, полководец богов, глава злых духов, вызывающих детские эпидемии.

402. X, 25. *Бхригу* — имя одного риши, возникшего, как искра, из семени Праджапати. Он один из творцов ведических гимнов.

403. X, 25. *Бесконечное* — Акшара (см. VIII, 11, 13). Священный слог АУМ выражает сущность Брахмо. О нём очень много говорится в Упанишадах.

404. X, 25. *Шёпот мантры* — «джапа» — ритуальное произнесение шёпотом священных изречений.

405. X, 25. *Хималая* — «место снега, зимы» — название горного хребта.

406. X, 26. *Ашваттха* — фикус религиоза (ср. XV, 1). Об этом дереве см. подробные изыскания Дейссена в его «Истории всеобщей философии», т. I. кн. 2, стр. 183 и сл., [28].

407. X, 26. *Нарада,* см. прим. 381.

408. X, 26. *Читраратха* — «имеющий лучистую колесницу» (солнце) — глава гандхарвов. Гандхарвы — небесные музыканты, под музыку которых движутся светила.

409. X, 26. *Муни Капила* — БПС даёт этому месту такое толкование: «собственное имя мудреца, отождествляемого с Вишну и считающегося основателем философии Санкхья». Слово Капила означает «рыжий» (цвет обезьяны, «капи»). Дейссен, ссылаясь на Шветашватара уп., переводит «Красный мудрец», понимая под этим Хираньягарбха — «Золотое Семя», перворождённый Брама. Образ этот не раз встречается в Упанишадах как символ космического сознания (ср. [28], Дейссен, «Ист. филос.» и перевод Упанишад). Гарбе оставляет слово без перевода. Шанкара не указывает, кого следует разуметь под Капилой, но только замечает, что под совершенными (муни) разумеются те, кто достиг высшей дхармы и знания.

410. X, 27. *Уччайшрава — «*с настороженными ушами» — небесный конь, аналогичный Пегасу, он возник из амриты при пахтанье богами Океана.

411. X, 27. *Айравата* — потомок Иравanти — белый слон Индры, тоже возникший при пахтанье Океана; он поддерживает землю.

412. X, 28. *Ваджра* — громовая стрела, оружие Индры, магическая сила мантры: ср. буддийскую мантру «Ваджрапани», т. е. держащий в руке талисман Ваджра или Дордже.

413. X, 28. *Камадук*— «корова желаний» (ср. III, 10), молоко её есть осуществление желания.

414. X, 28. *Кандарпа* — бог любви, аналогичен Купидону, Эросу, изображается также со стрелами, но только цветочными.

415. X, 28. *Васуки* — царь «змиев», особого рода мифических существ, мудрецов, живущих в подземном царстве Патале. Один из таких «змиев» (Шеша) был обвит вокруг Меру во время пахтанья Океана.

416. X, 29. *Ананда* — «бесконечный», эпитет змия Шеши, тысячеголового существа, плавающего в океане; на нём покоится Вишну. Спящий на Шеше Вишну — одна из любимейших иконографических тем вишнуитов (ср. фронтиспис этой книги). В конце каждой кальпы (мирового периода) Шеша изрыгает огонь, уничтожающий состарившийся мир. Он поддерживает землю и причиняет землетрясения, когда зевает. Хотя развитие мифа о Шеше произошло позже, в период Пуран, однако, упоминание о нём и основных его свойствах можно встретить и в МБх (ср. [76], V, 3618* и сл.). Помимо Шеши, эпитет «Ананда» прилагается к Рудре-Шиве и Баладэве.

417. X, 29. *Варуна* — «схватывающий, объемлющий» — один из Адитьев, главенствовавший, наряду с Митрой, в древневедический период; тогда это был бог (ночного) неба (Уранос греков); в поздневедический период Варуна стал терять первенство, а в браманизме он превратился в бога вод (отражение неба) и совсем утратил свое главенство (Dandekar, «Asura Varuna», Ann. of Bhandarkar Inst., 1941; Dumezil, Ouranos-Varuna, Paris, 1934).

418. X, 29. *Арьяман* — «товарищ, друг» — один из Адитьев, игравший в ведический период значительную роль, хотя и нерезко очерченный мифологически (как, впрочем, многие даже главные, ведические божества). Чаще всего он фигурирует в тройце: Варуна-Митра-Арьяман. Это — владыка усопших, близкий Озирису-Хентиуаменти, «владыке западных». Арьяман — один из аспектов солнца.

419. X, 29. *Яма — «близнец»,* сын Вивасванта (Солнце), первый из умерших, их владыка и судья, подобно Озирису. Впоследствии — бог справедливости и «дхармы», почему позднейшее толкование его имени было «вяжущий», «покоряющий» (ср. МБх, [74], кн. III, эпизод «Супружеская верность», гл. V). Яма и Ями — первая человеческая чета, подобно Адаму и Еве; Яме аналогичен Гильгамеш ассиро-вавилонских мифов. Эдгертон видит в данной шлоке игру слов: «yama»—«samyamatam», что принимает за признак позднейшего происхождения этого места. Нужно однако возразить, что, наряду с Ямой, Гита упоминает о Варуне и Арьямане в их более раннем понимании.

420. X, 30. *Прахлада* — «радостное возбуждение» — имя благочестивого царя, одного из Дайтьев, сына Дити, поклонника Вишну. «Дити» значит ограниченность, имя женского божества, противополагаемого Адити. Дайтьи — враги Адитьев, то есть богов.

Рой обращает внимание, что хотя Гита и говорит о Прахладе (или Прахраде), однако, не упоминает об его отце Хираньякашипу, злом тиране, преследовавшем сына за его преданность Вишну. По сказаниям Пуран, Вишну воплотился в виде человека-льва (nrisinha), чтобы убить Хираньякашипу. Таким образом, даже при таком удобном предлоге Гита не касается аватаров Вишну, она их не знала: мифология аватаров стала развиваться значительно позднее, во времена создания Нараянии.

421. X, 30. *Царь зверей* — лев, но, может быть, и тигр, часто называемый в эпосе царем зверей (ср. [74], «Наль», гл. XII, 31 и сл.). Эпитет — «тигр среди людей» — обычный эпический титул царей и героев.

* См. [76], «Путешествие Бхагавана», гл. 102, 2.

422. X, 30. *Вайнатея* — имя по отцу Гаруды, сына Винаты, царя птиц и «колесницы» (вахана) Вишну. Оба больших эпоса уделяют значительное внимание Гаруде как приближенному Вишну.

423. X, 31. *Очистители* — элементы, стихии, в частности, ветер, воздух (ср. также прим. 398).

424. X, 31. *Рама* — «чёрный» — герой эпоса Рамаяна, воплощение Вишну, образ весьма чтимый вишнуитами. Беклинг указывает, что здесь говорится о Парашураме, сыне Ренуки и Джамадагни.

425. X, 31. *Макара* — какое-то фантастическое морское животное, возможно, дельфин. Шат-чакра-бхеда изображает его в виде фантастической рыбы во втором (половом) чакраме. Макара встречается и в буддийской иконографии. Это — «вахана» («колесница») Варуны. Следует отметить, что это и название буквы «М», второй в священном слоге (первая называется Акара).

426. X, 31. *Джахнави* — дочь Джахну, патронимиум реки Ганги. Джахну — эпитет мудреца Вишвамитры, великого аскета, о котором не раз повествуется в Эпосе. Будучи потревожен в своём созерцании разливом реки Ганги, он её проклял. Уступая просьбам Шивы, он вобрал в себя проклятие, отчего Ганга как бы вновь родилась и поэтому стала называться его дочерью.

427. X, 32. *Речь одарённых словом* — так переводит Бюрнуф. Леви: «наука ученых»; Дейссен: «тезис диспутирующих»; так же и Махадэва Шастри, Гарбе.

428. X, 33. *Из сочетаний — двойца;* «двамдва» есть форма санскритских сложных слов. Шанкара говорит, что здесь этот термин выражает полную координацию частей. «Акара» см. прим. 425.

429. X, 34. *В женщинах* — Бюрнуф вставляет интерпретирующее слово и переводит «среди женских слов», так же делает и Томсон. Теланг поясняет, что речь идёт о женских божествах, такого же толкования придерживается и Дейссен, внося соответствующее слово в перевод; аналогично понимает и Сенар. Эдгертон переводит «среди женских сущностей». Шанкара указывает, что здесь речь идет о лучших женских качествах.

Крофтон сообщает, что в Троитском колледже в Дублине есть рукопись Бхагавадгиты, где в гл. X после 34 шлоки есть лишняя шлока, которая в исправлении Бётлинга звучит так: из корней я китайская роза, из элементов — золото; из всех растений я трава (куша), о радость Панду. Krofton, On the collection of a Manuscript of the Bhagavôdgitô. Dublin, 1862. Michalski-Iwienski, Bhagavôdgitô. Paris, 1922.

430. X, 35. *Брихатсаман* — название гимна Атхарваведы 5, 5, 19, 2. Шанкара замечает, что этот гимн ведет к конечному освобождению. Не лишено интереса, что в данном случае отдаётся предпочтение Атхарваведе, тогда как в ст. 22 этой же главы главной названа Самаведа.

431. X, 35. *Гаятри* — Шанкара говорит, что Гаятри упомянут здесь как главный размер, как средство познать Брахмо. В Панчав. Брамане 7, 6 сказано, что Брихатсаман («Великий гимн») родился от Праджапати и является как бы его старшим сыном. Гаятри есть название размера и вместе с тем определённой мантры стиха Ригведы. Слово — значит «спасительная песнь». Различают ведический Гаятри, формулу поклонения Савитару, и по настоящее время считающуюся самой священной мантрой браманизма, которую брамин должен повторять 3 раза в день (другим же кастам она запрещена; повторение её членом иной касты считается большим грехом). Есть и тантрический Гаятри, который можно произносить всем.

432. X, 35. *Месяц Маргаширша* — соответствует второй половине ноября — первой половине декабря. Название значит «глава зодиака», он также называется «началом года», так как в древности с него начинался год у индийцев (теперь это не так).

433. X, 36. *Игральные кости* — так переводит большинство. Первое значение слова «dyrta» есть «игральная кость», переносное же — «битва, сражение», где исход также неверен и обманчив, как и в игре в кости. Соблазн игры в кости для древнего индийца был очень велик, о чём неоднократно свидетельствует МБх (ср. рассказ об игре Юдхиштхиры, Наля). Нужно отметить резкую антитетичность стиха: с одной стороны, «соблазн и обман», с другой,—«правда правдивых».

434. X, 37. *Род Вришни* — род Кришны; Васудэва есть имя отца Кришны, оно значит: «Тот, у кого бог Васу».

435. X, 37. *Дхананджая* — таким образом Кришна отождествляет себя и Арджуну.

436. X, 37. *Вьяса* — см. прим. 381.

437. X, 37. *Ушана-певец* — в Бхагаватапуране именуется «главой мудрецов». Как мифическое лицо, это сын Бхригу, планета Венера, слагатель гимнов.

438. X, 42. *Частицей* — учение о делимости субстанции многократно встречается в индийской философии и мифах. Так, Вишну одновременно воплощается половиной себя в Раме, по четверти — в его братьях.

Разночтенье в стихе вм. «jnфtena» — jnфnena.

Название главы не варьирует.

ГЛАВА XI

439. XI, 1. *Тайне* — разночтение: param guhyam. Хауэр считает все стихи в размере триштубха (15—50) более ранними, чем предшествующие ему и следующие за ним обычные шлоки. В части, написанной триштубхом, автор видит описание визионерского переживания самого Кришны («Йога», с. 190).

440. XI. 2. *Исчезновение* — разночтение: bhфvavyayau.

441. XI, 6. *Рудров* — в данном стихе это имя поставлено во множественном числе, так как речь идёт о сынах Рудры, обычно отождествляемых с Марутами (см. прим. 389): Маруты считались также сынами Ваю, ветра, это — свита Индры как громовника.

442. XI, 6. *Ашвины* — близнецы, боги утренних и вечерних сумерек, вполне аналогичны греческим Диоскурам: это — коновожатые Солнца; уже в Ведах отмечается их врачующая сила (ср. Штейнберг Л. Я., Первобытная религия, стр. 127 и сл., [8]).

443. XI, 8. *Божественные очи* — божественным оком называется пребывающее над временем и пространством всевидящее око, т. е. солнце, луна. Ср. египетское «око Гора». В йогической психофизиологии оком Шивы называется чакрам «Аджна», предпоследний из чакрамов, соответствующий межбровью или же шишковидной железе (ср. прим. 279 и 342; см. фронтиспис к буквальному переводу): заслуживает внимания, что в биологии шишковидная железа рассматривается как рудиментарный глаз, которым обладали ископаемые пресмыкающиеся. Ясновиденье есть одно из достижении йоги (ср. Йога-сутра Патанджали).

В этом стихе отмечается разночтение: «ñakyase».

444. XI, 9. *Хари* — одна из форм Вишну. В Мокшадхарме (МБх, [78], XII, 13226—27) сказано: «Так как я принимаю участие (har) в приношениях для подкрепления при жертвах и так как я обладаю прекрасным желто-зеленым цветом (hari), то поэтому я именуюсь Хари (Hari)».

445. XI, 11. *Вездесущий* — (sarvatomukha). Шанкара поясняет, что это значит «всепроникающий». Это выражение так объяснено в Нрисинха пурватапания уп. 2, 3:

«Почему сказано «sarvatomukham» — потому что, не имея органов чувств, Он видит во все стороны, слышит всё, ходит везде, всё берёт и, проходя всюду, всюду пребывает».

В этом стихе есть разночтение: devam anantaram.

446. XI, 16. *Всеобразный — в* этом стихе есть разночтение: viñvarrpam.

447. XI, 17. *Диском — диск, жезл и раковина* — традиционные атрибуты Вишну-Кришны, с которыми он часто изображается.

448. XI, 18. *Непреходящее* — первую половину шлоки можно переводить по-разному, в зависимости от того, какой смысл придать слову «акшарам» и «veditavyam» (ср. прим. 173 и 335). Первое слово можно перевести «непреходящее» (Дейссен), принимая слово «paramam» за его определение; можно принять слово «акшарам» и как специальный термин, обозначающий слог АУМ, как это делает, например, Леви, который переводит: «Ты — высший Слог, подлежащий познаванию». Второе слово стоит в форме partic. perf. passiv, и его можно принять или за gerundium, или за gerundivum, то есть придавать смысл «ведать надлежит» (Дейссен) или «предмет познания, подлежащий познаванию» (Леви, Томсон, Эдгертон).

Второй вариант более обоснован по смыслу. Шанкара не делает замечания о смысле «акшарам» в данной шлоке, но Махадэва Шастри переводит термин как «непреходящее», хотя в Гите это слово встречается и как технический термин для обозначения слога АУМ (ср. прим. 403). Если принять толкование Дейссена, то приходится признать, что Гита учит о высшем, а следовательно, и о низшем непреходящем, что делает мысль очень нечёткой. Предлагаемый перевод придерживается понимания Махадэва Шастри: «Thou art the Imperishable, the Supreme Being worthy to be known. Thou art the great Abode of the Universe...».

Как пример другого толкования, приведём перевод Леви: «Tu es la sillabe suprõme Ъ connaotre, Toi, le suprçme appui de l'univers...».

449. XI, 19. *Бесчисленные руки* — символ могущества, излюбленный в индийской иконографии.

450. XI, 20. *Тройственный мир* — bhur — bhuvah — svar — по возгласу ведического Гаятри: земля — межуточное пространство (воздух) — небо.

451. XI, 21. *В тебя вступают* — так переводит большинство, но можно переводить и как Томсон: «к тебе обращаются» (как к прибежищу).

452. XI, 21. *Совершенных* — «сиддхи». Понятие, близкое к христианскому понятию «святой». Это — обожествлённые смертные, знатоки Вед, число которых равно 88 000. Они занимают часть неба между «Нфgavithi» (созвездия Овна и Тельца) и «Saptaêûi» (созвездие Большой Медведицы); о них упоминает Рамаяна (1, 14). Академик Баранников понимает «сиддхи» как «олицетворённые сверхъестественные силы, способные выполнять любое желание» (см. его перевод «Рамаяна» Тульси Даса, стр. 529).

453. XI, 22. *Садхьи* — класс низших богов, упоминаемый в Ригведе (напр., X, 90, 16). Саяна называет их «кармадэва» или «исполнителями жертв». Махидхара даёт иное объяснение: он говорит, что садхьи бывают двух родов — кармадэвы, делами достигшие своей степени, и «аджанадэвы», то есть прирождённые боги, которые сотворены таковыми Брамой. По Ману, они являются потомками Сомасадаса и Вираджа и занимают иерархическое место между вишвадэвами и ришами. В Пуранах это сыны Дхармы и Сандхьи, дочери Дакши.

454. XI, 22. *Ушмапа* — «хлебающие пар пищи» (жертвы), особый вид навий.

455. XI, 25. *Пламя... времени* — огонь, как символ всепожирающего, всеуничтожающего времени, часто встречается в мифологии, в частности, индийской; этот символ особенно развит в культе Шивы-Дурги. Шива именуется Кала (время), Нилаканта, т. е. «Синешеий», ибо он жертвенно выпил яд мира, появившийся во время пахтанья океана, яд задержался в горле, отчего у Шивы почернела шея, сам же он остался невредимым.

456. XI, 25. *Прибежище мира* — так переводят многие: Томсон, Теланг, Леви и др. Дейссен переводит: «наполняющий мир живущих». Это один из эпитетов Вишну.

457. XI, 26. *Сын возничего* — Карна (см. прим. 24).

Рой считает шлоки 26—28, 32—34 и 41—46 интерполяцией, так как «отвратительный образ Кришны», ужасного разрушителя, пожирающего воинов на поле битвы, противоречит вишнуитской религии любви и относится к культу шактистов, олицетворяющих разрушительные силы божества в образе Кали. Отмечая, что явление «Вселенской Формы» не противоречит общей концепции Гиты, Рой указывает, что праобраз этой формы можно уже найти в Ригведе, в знаменитом гимне Пуруше (Ригведа, X, 90), и в символике Упанишад, например, в символическом описании мира, как ашвамедхи, которым начинается Брихадараньяка уп. Однако, трудно согласовать эти стихи, где упоминается о войне Бхаратов, с полным отсутствием хотя бы намёков на это в других главах (за исключением начала). Такое же противоречие чувствуется в упоминании (46 шл.) о четырёхрукой божественной форме Кришны, наряду с упоминанием об обыкновенном человеческом виде Кришны, непосредственно дальше. Эти соображения дают основание Рою считать названные шлоки сектантской (вишнуитской) интерполяцией. Сравнивая Гиту с другими частями Махабхараты, Рой говорит, как о бездарном подражании Гите, о «Явлении вселенской формы», описанном в XIV книге Махабхараты, где Кришна являет эту форму Утанке по его дерзкому требованию и под угрозой проклятья.

458. XI, 28. *Спешат* — в этом стихе отмечается разночтение: abhito jvalanti.

459. XI, 31. *Проявлений* — pravritti — Шридхара даёт смысл: движение, действие; так переводит Махадэва Шастри. Дэвис переводит «развитие».

460. XI, 32. *Время* — (Кала). В Вишну Пуране сказано (5, 6), что «Кала» есть часть Вишну. Ананда придаёт этому слову значение «смерть», ибо толкует: «Я есть Кала, потому что разрушаю жизнь всех». Подобным же образом толкует и Шанкара. Европейские переводчики передают слово «Кала» и как «смерть», и как «время».

461. XI, 32. *Помимо тебя* — в предлагаемом переводе сохранена некоторая двусмысленность подлинника: «rite 'pi tvam» можно перевести и «кроме тебя», как это делают Бюрнуф, Томсон и др., и «без тебя», то есть без твоего вмешательства, как это делают Теланг, Дейссен. Последнее представляется более обоснованным, так как Арджуна умер, как и другие. «Без тебя» вполне согласуется с дальнейшим: «будь лишь орудием».

462. XI, 33. *Воин, стоящий слева* — Томсон указывает такое образование слова «savyasacin»: «savya» + «sacin», подчёркивая, что такая форма встречается только в данном сочетании; Томсон производит её от «теоретического» корня «sac» — «гнуть, склонять». Томсон понимает это выражение в смысле: тот, кто сгибает лук левой рукой. Эдгертон переводит как обращение: «о лучник-левша». Действительно, «Савьясачин» есть эпитет Арджуны, на что указывает БПС, ссылаясь на данное место Гиты. Эпитет этот встречается не только в Гите, но и в других текстах МБх, например, в эпизоде Бхагавадяна V книги. Однако такое объяснение и перевод формальны, они не открывают смысла высказывания. Не случайно, что именно в данном стихе Гита единственный раз использует этот эпитет Арджуны. Нужно думать, что смысл шлоки состоит в том, что Шри-Кришна указывает Арджуне не осознавать себя деятелем, подобно воину, стоящему

на колеснице справа и ведущему бой, но быть как воин, стоящий слева, со второстепенной стороны, и не ведущий боя, а лишь отражающий удары.

463. XI, 38. *Прибежище* — nidhana — так толкует это слово Шанкара; словарное значение — «сокровище».

464. XI, 39. *Ваю* — бог ветра.

465. XI, 39. *Предок* — «prapitфmaha» — Брахма. Шанкара поясняет: отец Брамы; Шридхара — отец Праджапати.

466. XI, 40. *С востока и запада* — так переводят Дейссен, Сенар. Можно и «спереди и сзади», как это делают Теланг, Леви и др. В ритуальном смысле у народов востока, обращающихся для молитвы на восток, слова «восток» и «перед», «запад» и «зад» синонимичные (сравн. псалом 138/139, «сзади и спереди ты объемлешь меня»).

467. XI, 40. *Движение* — vikrama — это слово переводят различно; Теланг — «слава», Томсон — «мощь», Дейссен — «геройство».

468. XI, 40. *Проникаешь* — так переводят Шлегель, Томсон. Леви переводит: «Ta puissance est sans mesure».

469. XI, 41. *Твоего* — в этом стихе есть разночтение: «tavemam».

470. XI, 43. *Его учителя почтеннее* — есть два варианта чтения этого места: Дэвис, Эдгертон, Бюрнуф читают: «guror gariyan», но в калькуттском издании МБх стоит «gurur gariyam». Этого чтения придерживается Дейссен. В первом случае местоимение «asya» связано с «gurur» (отложит. падеж, ед. ч.). Тогда нужно переводить: «Тебя следует почитать больше, чем его (мира), самого досточтимого учителя» или, как это делает Дейссен: «Ты должен почитаться им (миром) как учитель, больше, чем учитель».

Томсон справедливо полагает, что под «учителем мира» следует понимать Браму, который есть светоч всех учителей, так как он преподал Веды («Слово Брамы»). Строение данного предложения Томсон считает аналогичным построению выражения VIII, 9 «anor aniyфnsam». Томсон указывает, что второго чтения придерживается Мадхусудана, чему следуют Сенар, Теланг, Леви.

В Манавадхармашастре даны следующие указания, как почитать гуру: «Кто принимает его как мать, получает этот мир; кто принимает его как отца, получает средний мир; кто постоянно служит гуру, тот получает мир Брамы». Шридхара в тексте дает «guror», а в комментариях «gurur» и глоссу «gurutara», то есть «превосходящий учителя», потому что, добавляет схолиаст, никто в мире не превзойдёт тебя величием. В Бхагавата Пуране сказано, что гуру есть божество.

471. XI, 44. *Возлюбленный* — стих этот Шрадер считает затруднительным для понимания и указывает, что его стараются сделать понятней, внося в текст грамматически неправильное чтение. Автор сомневается, чтобы в Гите мог быть использован образ отношения возлюбленного к возлюбленной для выражения отношений души к богу.

472. XI, 46. *Четырехрукий образ* — Вишну изображается с четырьмя руками, держащими упомянутые в тексте атрибуты. Кришна часто изображается младенцем-ползунком (особенно в статуэтках) или же со свирелью в руках среди пастушек-гопи (миниатюра). В этих случаях он показан двуруким, но в изображениях, иллюстрирующих Гиту, Кришна обычно представлен четырёхруким, сидящим на козлах крытой колесницы, на крыше которой находится обезьяна (Гануман). Арджуна изображается или сидящим в колеснице, или же стоящим перед Шри-Кришной в молитвенной позе, со сложенными руками (ср. шмуцтитул к литературному переводу).

473. XI, 48. *Посредством изучения* — Шанкара и Шридхара замечают, что здесь говорится об изучении вообще, а не о правильном изучении.

474. XI. *Формы* — название главы не варьирует.

ГЛАВА XII

475. XII, 3. *Пребывающее на вершине* — Шанкара понимает это выражение как «обитающий в майе» и поясняет: «kьta» обозначает вещь хорошую по видимости и плохую по сущности; здесь это относится к иллюзии, к самсарам, разным мирам, подверженным неведенью, полным зла; их называют «mфуа, avyфkta». Ср. Швет. уп. V, 10 и Гита VII, 14. «Kråastha» есть тот, кто находится в майе как её владыка; буквально это слово переводится «стоящий на вершине», а отсюда — неподвижный, вечный, ср. также прим. 273.

476. XII, 4. *С уравновешенным разумом* — Гарбе переводит: «Gegen Alle die gleiche Gesinnung hegend», сравнивая этот стих с VI, 9, он считает, что «samabuddhaya» неправильно переводить «stets gleichmötig», как это делает, например, Дейссен: «...und auf alle Dinge mit Gleichmut blicken». Эдгертон переводит: «With mental attitude alike to all» и замечает, что это выражение можно понимать в духе II, 48, как «безразличный к плодам деятельности», так делают Дейссен, Сенар следуя толкованию Шанкары, или же «равный ко всем существам», как то понимает Гарбе, следуя толкованию Рамануджи и стиху VI, 9. Эдгертон правильно замечает, что эти толкования не исключают одно другое. Правильное понимание этого стиха, равно как и II, 48 и VI, 9, очень важно для понимания общего духа произведения: Гита учит не равнодушию, не оторванности от мира, но равновесию (ср. II, 48), беспристрастному отношению ко всем, которое возможно только при условии снятия принципа личности (аханкара).

477. XII, 5. *Чрезмерен труд* — так переводит данное место БПС, вообще же принято переводить здесь через сравнительную степень: «более тяжёл труд» (Дейссен, Гарбе, Леви, Махадэва Шастри). Шанкара также принимает данный оборот в смысле сравнительной степени. Заметим, что слово «adhika» значит также «лучший, более ценный».

478. XII, 8. *Затем* — слово «ãrdhvam» собственно означает «направленный вверх», «верхний». Дейссен, Леви понимают здесь это выражение в смысле «вне мира», так как это слово можно отнести к «океану перевоплощений» (самсары), о котором говорится в предыдущем стихе. Томсон переводит: «after this life». Сенар, Теланг принимают, что этим оборотом выражена последовательность действий: «Сначала погрузи ум, а потом ты будешь пребывать...»; тот же смысл придаёт этому месту и Гарбе, хотя его перевод несколько натянут. Шанкара поясняет, что установка манаса означает устремление к Ишваре своих намерений и мыслей, а установка буддхи — устремление постигающей и определяющей способности. Это обеспечивает пребывание в Ишваре после освобождения от тела. Таким образом, Шанкара принимает для «ãrdhvam» смысл «после», «потусторонне» смерти или самсары. Так переводят и Эдгертон, Дейссен. Понимание этого, казалось бы, незначительного оборота для историка индийской философии представляет значительный интерес, так как за ним скрывается тема, долго обсуждавшаяся индийскими философами, может ли человек освободиться при жизни.

Школа Санкхьи и Веданта Шанкары допускала такую возможность, Рамануджа отрицал её. Я предпочёл сохранить неопределённость подлинника.

479. XII, 10. *Ради меня* — то есть: «пусть целью твоих действий будет постижение меня». Томсон, переводя аналогично, замечает, что это значит, что действия нужно совершать, как «жертву мне». Шанкара замечает, что совершение дел во имя Ишвары само по себе ведёт к познанию, и таким образом, практика йоги становится не обязательной. Нужно сказать, что смысл ст. 10 и 11 почти один и тот же. Шанкара, толкуя ст. 11, ограничивается простым его пересказом.

480. XII, 11. *Со мной* — это предложение можно связать с первой половиной шлоки (Дейссен, Леви, Сенар) или со второй (Теланг).

481. XII, 14. *Не отвращается* — такой смысл придают этому обороту многие из переводчиков; БПС придаёт для данной шлоки слову «udvija» смысл «не пятится назад», «не робеет».

482. XII, *Бхакти* — Хауэр говорит, что Бхакти-йога выражает стержень йоги Гиты, а, следовательно, и всего произведения в целом. Строго говоря, бхакти не нуждается в «систематической йоге», под которой, нужно думать, автор понимает Йога-сутры, основной памятник «систематической йоги». Сочетание бхакти и йоги Хауэр считает внутренне необходимым, проистекающим из внутренней сути обеих. Автор напоминает, что слово «йога» впервые появляется во II главе Швет. уп. и подчёркивает, что здесь, у своих истоков, йога и бхакти органически связаны друг с другом («Йога», с. 192, [37]).

Название главы не варьирует.

ГЛАВА XIII

483 — Шанкара в предисловии к этой главе указывает, что в ней говорится о высшей и низшей природе, о которой упоминается в главе VII.

В главе XII, начиная с 13 стиха, описывается суть санньясина, обладающего знанием истины. В данной главе разъясняется, какая именно истина делает человека дорогим для Ишвары. Материя названа «полем» потому, что она разрушима, плоды дел зреют в ней, как семена в поле. Это тело также называется «кшетра». Тот, кто знает его, как нечто совершенно отделённое от себя, есть «знающий поле».

484. XIII, l a — этой шлоки нет во многих изданиях Гиты, и переводчики часто её совсем опускают. Во всяком случае, она и там, где включена в текст, не входит в нумерацию шлок XIII главы.

485. XIII, 1. *Познавший поле* — технический термин индийской философии, означающий Атмана, Пурушу в его отношении к пракрити-материи, «полю». Мокшадхарма (МБх, [78], XII, 12679—80) так определяет «знающего поле»: «То скрытое, непознаваемое, непроявленное, вечное, превосходящее чувства, предметы чувств и все существа — ибо это есть то, что называется «Внутренним Я» (antarôtma) существ и «Познающим поле» (kûetrajèô), оно обозначается, как превосходящее три гуны, как Пуруша».

486. XIII, 2. *Знание поля* — слово «yattad» можно читать двумя способами: вместе, как это делает Дейссен, принимая это слово за причастие от глагола «jat». В таком случае выражение надо перевести «истинное знание» (wahre Erkenntnis — Дейссен). Но можно это слово разбить и на два: «yat» и «tad». В таком случае получается оттенок, данный в предлагаемом переводе. Хотя в издании Михальского-Ивеньского (и следующего ему Эдгертона) и принята вторая транскрипция, однако Эдгертон переводит: «(true) knowlege». По поводу этой шлоки Шанкара замечает: «kûetrajèô» есть сам Ишвара.

Можно было бы сказать, что раз во всех полях «познающий поле» есть сам Ишвара, то он есть «samsari» (то есть, что он подвержен самсаре). Если это не так, то и писание было бы бесполезным. Заключение, что Ишвара подвержен самсаре, противоречит всякой очевидности. Явления бхакти были бы невозможны, если бы душа и Ишвара были бы тождественны. Все эти противоречия могут быть объяснены только с точки зрения учения о «знании», «незнании», передаваемого в Смрити и Шрути (ср. Катхака уп. II, 4; Кена уп. II, 5).

Таким образом, незнающий может считать своё тело за «я» и так совершать дхарму и адхарму. Поэтому «знающий поле» может быть назван индивидуальной душой (ôtman), подверженной самсаре вследствие незнания. Но в действительности Ишвара нисколько не задевается материей. Можно было бы сказать, что раз Ишвара подвержен незнанию, то он подвержен и самсаре. Слово «samsara» происходит от «tamas» («тьма»), это есть «невосприятие истины», тёмное знание, «авидья», которое не есть свойство познающего, так как оно не действует на него, а только на орудия познания: глаз, ухо и пр. Но тогда можно было бы сказать, что писание бесполезно, раз нет подверженного самсаре. Но это не так. Писание принято всеми. Лишь тогда, когда «познавший поле» становится единым с Ишварой, становится ненужным и писание. Состояния свободы и незнания не реальны, как это полагают дуалисты; если бы они были реальными, то Атман мог бы иметь различные состояния и не был бы неизменным и вечным. Самсара основана только на незнании и существует только для незнающего. Но если спросить, чьё же это «незнание», то можно ответить: всякого, кто его видит. Вопрос: как оно зримо? Ответ. Этот вопрос не требует ответа, так как, если видима «авидья», то видим обладающий «видья». В присутствии хозяина коровы нечего спрашивать, кто он, и без того это ясно. Этот текст приводится как образец рассуждений Шанкары.

487. XIII, 3. Оно — относительное местоимение «yat» на конце первой строчки связывает обе части мысли о поле и познавшем поле (то есть о материи и духе). Для санскритского языка характерно симметричное расположение относительного и указательного местоимений (замечание Томсона).

488. XIII, 3. *Мощь* — Леви без достаточных основании принимает для слова «prabhôva» значение «происхождение» и переводит: «d'ýu sort il?». Такое понимание противоречит основному положению индийской философии о безначальности духа.

489. XIII, 4. *Брахмасутры* — Гарбе считает этот стих позднейшей вставкой. Он считает также, что чтение Бётлинга «viniñcitam» вместо «viniñcitað» вполне убедительно, как и его пояснение о Брахма-сутрах. Михальский-Ивеньский также отмечает, что поправка Бётлинга подтверждается ссылкой на комментатора в издании Махабхараты Кришначарьи. Гарбе считает, что взгляды большинства индийских и европейских комментаторов на данную шлоку не убедительны, он считает, что здесь речь идёт именно о сутрах Бадараяны, так как другие сутры с подобным названием не известны. Под «chandas» Гарбе понимает Упанишады.

Михальский-Ивеньский тоже считает данный стих интерполяцией. Нужно признать, что шлока мало вяжется с контекстом и действительно, быть может, является вставкой, первоначально попавшей в текст, как замечание переписчика. Впоследствии, чтобы не нарушать счета шлок, в некоторых списках был пропущен вопрос Арджуны, хотя и гораздо больше вяжущийся с контекстом и подходящий к общему стилю Гиты, чем XIII, 4. Данная шлока возбуждала много толкований и споров. Переводят ее различно. Сущность споров сводится к вопросу, о каких сутрах здесь идёт речь, что важно для решения вопроса о датировке Гиты. Если признать подлинность шлоки и что речь в ней идёт о сутрах Бадараяны, то, как полагает Рамануджа, это явилось бы существенным опорным пунктом для датировки, конечно, относительной, так как точная датировка сутр

Бадараяны тоже не известна. Бюрнуф, Теланг, Дейссен, Эдгертон не считают, что здесь говорится о Брахма-сутрах Бадараяны. Также думает и Лоринзер, хотя для подтверждения своей мысли приводит неубедительный довод, что Гита не может цитировать Брахма-сутр, так как придерживается философии Санкхьи.

Дасгупта придерживается мнения, что в данной шлоке говорится о сутрах Бадараяны, Шанкара даёт следующее пояснение отдельным словам шлоки: «риши» — например, Васиштха, «гимны» — например, Ригведы. Природа «поля» и «познавшего поле» также мыслятся, как замечает Шанкара, в словах о Брахмо. Слова эти полны рассудительности и не допускают сомнений. Эдгертон сомневается, чтобы сутры Бадараяны существовали во времена создания Гиты. Следуя Шанкаре, он переводит: «(ведические) гимны».

489а. XIII, 5. *Непроявленная* — подразумевается природа, пракрити в состоянии растворения (пралаи); термин характерен для Санкхьи.

490. XIII. 5. *Чувств* — порядок перечисления элементов в этой шлоке не выдержан: более плотные элементы перемешаны с более тонкими, что не соответствует системе Санкхьи, хотя Томсон и указывает на такое соответствие. Нужно сказать, что нарушение порядка перечисления ради метрики допускается индийской поэтикой. К шлокам 4—6 Шанкара делает такие пояснения: элементы названы «великими» потому, что они охватывают все свои модификации. Здесь говорится о «тонких» элементах, а не о «грубых», последние названы здесь «предметами чувств». Аханкара есть самость; буддхи упоминается как определение «самости», причём, «буддхи» есть «непроявленное» (avyakta), это есть непроявленная, недифференцированная сила Ишвары, о которой говорится в ст. 14. Шлока даёт восьмеричное разделение пракрити. Одиннадцать органов чувств — это органы восприятия и органы действия, по пяти в каждой группе; их синтез, манас — шестой. Пять предметов (пастбищ) чувств — это звук и пр. Таким образом, заключает Шанкара, Ишвара указывает, что именуемое школой вайшешика «качествами Атмана», в действительности является качествами «поля», а не «познавшего поле». Влечение, отвращение и пр. — всё это «поле», так как познаваемо только «поле».

491. XIII, 6. *Сочетания* — saüghatas — обычно переводится через «агрегат» (Дейссен) или тело (Теланг, Сенар). Эдгертон справедливо возражает против такого перевода на том основании, что в данной шлоке перечисляются не физические элементы, а качества; следуя Хиллу, он передаёт: «ассоциации», понимая под этим связь органов чувств со своими предметами. Хотя Эдгертон и сам нерешительно высказывается за такое толкование, однако нужно признать, что оно более обосновано, нежели общепринятое.

492. XIII, 8. *Рождения* — то есть перевоплощения.

493. XIII, 11. *Познания* — Шанкара поясняет, что познание Атмана возникает из таких атрибутов, как смирение и пр., считая их за условия, способствующие истинному знанию, цель которого есть спасение.

494. XIII, 12. *Безначально* — «anadimat param» — так читает Шанкара, а за ним и большинство современных переводчиков (Дейссен, Теланг и др.). Эдгертон, следуя чтению Рамануджи: «anadi matparam Brahma», переводит: «Безначальное Брахмо управляется мной». В примечании Эдгертон подчёркивает, как он делает это не раз, непоследовательность Гиты и ссылается на XIV, 27, как на место, параллельное данному. Однако он соглашается, что чтение Шанкары вполне приемлемо. В данном случае в непоследовательности можно было бы упрекнуть Рамануджу, а не Гиту (см. также примеч. 520). Шанкара указывает, что не во всех Упанишадах Брахмо описывается только отрицательно, по формуле «neti, neti» (Брих. уп. III, 8, 8). Можно было бы возразить, говорит Шанкара, что то, о чём ничего нельзя сказать, не существует, но и этого нельзя думать о Брахмо, так как высказывание «существует» уже есть объективизация, а Брахмо есть чистый субъект. Таким образом, продолжает Шанкара, подлежащее познанию, о

котором говорится в данной шлоке, лежит за пределами чувств и может быть познано только посредством того, что называется «шабда» («словом»), то есть через откровение. Это умопостигаемое не может быть похожим на вещи (например, на горшок), следовательно, это есть ни «sat», ни «asat», оно пребывает над познаваемым и над непознаваемым.

495. XIII, 13. *В мире* — эта шлока — цитата из Шветашватара уп. III, 16. «Везде уши» — так переводят Теланг, Сенар; Шанкара, Рамануджа понимают выражение, как «везде слыша», чему следуют Дейссен, Эдгертон. Впрочем, по существу оба оборота тождественны по смыслу. Что касается оценки цитат, то для древних памятников и, в частности, санскритских, к решению вопроса о заимствовании следует подходить с большой осторожностью. Произведения древности сохранялись очень долгое время в Индии по памяти, так как рукописи из-за сырого и жаркого климата очень быстро разрушались. Вследствие изустной передачи многие изречения попадали в разные произведения вне зависимости от процесса созидания данного произведения, и поэтому наличие «цитаты» далеко не всегда даёт право заключать о последовательности двух сравниваемых памятников.

496. XIII, 14. *Чувств* — существуют две традиции понимания этого стиха. Предлагаемая есть традиция Рамануджи, её придерживаются Томсон, Теланг, Гарбе и др. Традиции Шанкары придерживается Хилл, Эдгертон. Последний переводит: «Having the semblance of the qualities of all senses...».

497. XIII, 17. *Цель познавания* — Шанкара поясняет: освобождение; можно перевести и «предмет знания».

498. XIII, 17. *Пребывает* — «dhistham». Шанкара и Рамануджа читают «vistham» — «различно установленный».

499. XIII, 18. *Вступает* — Шанкара, Рамануджа толкуют: «годен».

500. XIII, 19. *Безначальны* — об этом см. Дасгупта, «Йога, как философия», стр. 118, [27]. Это место трудно объяснить, если не принять, что под Пракрити здесь разумеется Шакти, женская ипостась Пуруши, Великая Мать, Дурга-Лакшми. Шанкара поясняет, что здесь говорится о двух пракрити и что пракрити есть лоно всех существ (ср. VII, 6). В данном стихе Шанкара понимает Пурушу и Пракрити, как две «природы» (пракрити) Ишвары, которые безначальны, как безначален Ишвара. Владычество Ишвары заключается в том, что он обладает двумя упомянутыми природами, ими он производит, поддерживает и разрушает мир. Эти природы безначальны и являются причиной самсары. Некоторые полагают, замечает Шанкара, что так утверждается причинность Ишвары, но если бы Ишвара обладал причинностью, то и самсара была бы вечна, а это противоречит Шрути.

Рой указывает, что в учении о Пуруше Гита следует Веданте, превозмогая дуализм Санкхьи. Гарбе ошибается, предполагая, что автору Гиты была известна дуалистическая Санкхья. Зачатки представления о Пуруше как созерцателе уже содержались, по мнению Роя, в Брихадараньяка-упанишаде. Разница в концепциях Гиты и Санкхьи настолько существенна, что их нельзя объединять, несмотря на общность некоторых терминов, особенно в учении о Пракрити.

501. XIII, 20. *Причиной* — этой шлоки нет в калькуттском издании МБх, 1936 г. Бюрнуф и Теланг читают вместо «kфrya» — «причина» — «kфya» — «тело». Томсон, Михальский-Ивеньский, Эдгертон придерживаются первого чтения. Шанкара, читая «kфya», поясняет: «kфya» есть тело, а «karaòas» — его орудия, которых 13 (11 индрий, буддхи, аханкара). Под «kфrya» следует понимать пракрити, а под «karaòa» — орудия, созданные пракрити: удовольствие, страдание и пр., так как пракрити, производя

физические тела, есть причина самсары. Вместо «karaòa» Рамануджа читает «kфrana», что значит «причина». Её следствие есть «kфrya» или эманация, «karaòa». Заключая своё рассуждение, Шанкара выводит, что пракрити есть источник причины и следствия и охватывает те вещи, которые мыслятся как «kфrya» и как «karaòa».

Можно думать, что под «kфrya» здесь подразумевается 16 «vikaras» или видоизменений, то есть манас, 10 индрий, пять предметов чувств. Семь из этих видоизменений — махат, аханкара, 5 танматрас (тонких элементов) являются причинно-следственным рядом, причём, каждый предыдущий элемент есть причина последующего, поэтому они являются одновременно и «prakêti», и «vikêti» и называются «пракрити-викрити». Это и есть «карана» или причина. Первопричина же есть порождающая их пракрити. Пуруша, Ишвара, «Познавший поле» — синонимы, равно, как и «наслаждающийся» (bhokta). Пуруша есть причина восприятия удовольствия, страдания и пр. Пракрити превращается в причинно-следственный ряд, Пуруша же сознательно его воспринимает, и только в этом смысле он есть причина самсары.

По ученью Санкхьи, Пуруша находится вне причинно-следственного ряда; вот почему я предпочёл перевести здесь «kфraòa» несколько расплывчатым термином «обоснование». Некоторые Упанишады допускают творческую деятельность духа (ср. Швет. уп. III, 2—4 и сл., IV, 11 и сл.). Эдгертон возражает против такого традиционного понимания шлоки, которому следует большинство переводчиков. Он принимает выражение: «kфrya—kфraòa—kartêtva» как сложное существительное, которому окончание «tva» придаёт характер отвлечённости (не причина, а причинность и пр.). Автор указывает, что Дейссен подобным же образом понимает это сложное слово, но он только не прав в том, что суффикс «tva» относит лишь к последнему из составляющих слов («деятельность»), а не ко всем членам. Эдгертон указывает также на полный параллелизм данной шлоки с XVIII, 18, чем и подкрепляет своё толкование. Оба индийских учителя, Шанкара и Рамануджа, понимают эту шлоку в духе философии Санкхьи.

502. XIII, 21. *Лонах* — Шанкара поясняет: Пуруша вследствие «авидья» принимает пракрити за собственное «я» и поэтому мыслит: «я счастлив, я несчастен и пр.» и таким образом отождествляет себя с предметом своего опыта. Его привязанность к качествам есть причина рождений, то есть самсары, следовательно, истинной причиной самсары являются авидья и кама (страсть). Способ устранения самсары есть «вайрагья», бесстрастность, соединённая с отречением (санньяса).

503. XIII, 22. *Соглашающийся* — Шанкара поясняет, что «соглашающийся» есть одобряющий, поощряющий и делателей, и действия.

504. XIII, 25. *Преданные вероучению* — некоторые (Дейссен) понимают слово «Шрути» в узком каноническом смысле (Веды, Веданта), но можно, как это делают другие переводчики, понимать это слово и в широком (и буквальном) смысле: «услышанное». Очень удачно переводит Эдгертон: «откровение».

505. XIII, 26. *Соединение* — Шанкара поясняет: соединение Пуруши и пракрити не есть отождествление (samanavôya), то есть неразличимое соединение, но только «adhôsa», смешение, принятие одного за другого вследствие недостаточной остроты анализа, различения, подобно тому, как можно принять перламутр за серебро, то есть своеобразная иллюзия, недостаточное знание (mityajnôna), которую можно уподобить вещи, виденной во сне.

506. XIII, 28. *Сам себе не вредит* — это место передаётся очень расплывчато и часто даже просто искажается в переводе. Лучше всего оно передано у Дейссена и Эдгертона. Последний считает «вполне очевидным», что смысл этого положения таков: кто видит единое «Я» пребывающим всюду, тот не может вредить другому, так как понимает, что тем самым он вредит себе. Такое понимание хотя и несколько уплощено, но всё же согласуется с духом Гиты. Гораздо слабее пояснение Теланга, ссылающегося на Иша уп. и полагающего, что это место надо понимать в том смысле, что не имеющий истинного знания тем самым разрушает себя. Шанкара поясняет: разрушить самого себя можно так: незнающий принимает «не я» за «я» (то есть принимает за «я» физическое тело и пр.), потом он принимает за «я» новое тело (полученное при перевоплощении) и т. д. Кто же понимает истинное «Я», Атмана, тот не убивает себя собой же (ср. VI, 5).

507. XIII, 29. *Видит* — в этой шлоке существует разночтение: «prakrityaiva ca».

508. XIII, 30. «*Бытие»* — В тексте «bhava». Под этим термином разумеются 8 антитетических состояний существ, производимых Буддхи: добродетель, познание, безразличие к миру чувств, обладание особыми силами (йоги) и 4 противоположных состояния. Эти состояния могут казаться врождёнными, но по существу они всегда являются плодом ранее совершённых дел. В названии данной главы нет вариантов.

ГЛАВА XIV

509. XIV, 1. *Дальше* — в подлиннике употреблён довольно туманный оборот: «param». Буквально это значит «затем», «потом». Многие переводчики понимают это выражение как «отсюда», «вне этого мира», но такое понимание слишком натянуто. Шанкара поясняет, что здесь говорится не о том знании, о котором упоминается в XIII, 7—11, а о знании, касающемся жертвоприношений и пр. Такое знание не ведёт к спасению (освобождению), отчего иное знание названо «наивысшим».

510. XIV, 2. *Миропроявление* — слово «sarga» значит «миропроявление» (как эманация), особенно в данном контексте в сопоставлении с «пралая». Слово «na vyatanti» Шанкара толкует в смысле «не падают», Мадхусудана: «не разрушаются», Шридхара (и, по-видимому, Рамануджа) «не рождаются». Слово «sadharmya» Шанкара понимает здесь как «тождество».

511. XIV, 3. *Брахмо* — эта шлока представляет большие трудности для понимания и многократно обсуждалась в литературе. Томсон и Лоринзер подчёркивают, что слово «Брахмо» здесь среднего рода, а потому под ним нельзя понимать Браму как мифологический образ. Теланг и Дейссен придерживаются мнения Шридхары, понимающим здесь под «Брахмо» пракрити. Так же толкует и Шанкара, указывая, что «yoni» (лоно) здесь значит «майя», состоящая из трёх гун, которая и есть Брама. Дэвис считает такое понимание ошибочным и как возражение против него приводит текст из Вишну Пураны (4, 1, 4): «До мирового яйца существовал святой Брама (Хираньягарбха, золотое семя), который есть местопребывание святого Вишну». Гумбольд замечает, что Кришна единосущен с Брахмо, но Брахмо есть первичная сила, покоящаяся в вечности, а Кришна есть проявленный, личный бог. Хилл отмечает, что употребление слова brahman (ср. р.) в смысле пракрити встречается редко; так автор понимает и III, 15. В Упанишадах он видит параллельные места с Чханд. уп. VIII, 1, 1 и Мунд. уп. II, 2, 7, где говорится о теле, как о граде Брахмо (brahmapura), что не адекватно выражению brahmayonim, так как первое выражение характеризует тело, а второе — эпитет самого Брахмо. Otto Schrader ссылается на Мунд. уп. III, 1, 3, где он читает «kartaram iñam puruûam

bramayonim», то есть «Владычный Пуруша оплодотворяет лоно Брахмо». Автор подчёркивает очень материалистичное понимание идеи Брахмо Мундака-упанишадой и говорит, что в свете данного выражения становится ясной шлока Гиты XIV, 3, казавшаяся многим исследователям такой загадочной.

Дасгупта (Ист. инд. фил., II, 462, [26]) находит толкование Шанкары совершенно произвольным. В понимании этого места он следует толкованию Шридхары и замечает, что Пракрити рассматривается как женское начало, а Пуруша как оплодотворяющее мужское начало. Таким образом, совершенно закономерно рассматривать данное место как зачаток учения о Шакти, то есть женском начале божества. Шактизм есть концепция, чуждая ведийской религии; исторически важно проследить процесс вхождения его идей в браманизм, что является важным показателем взаимодействия культур арьев и доарийских народов Индии. С течением времени идея Великой Матери настолько укрепилась в индуизме, особенно в шиваитской его ветви, что в значительной мере оттеснила мужское начало (Шиву). В вишнуизме процесс не заходил так далеко, но всё же вишнуитское женское начало (Шри, Лакшми, Радха, Рукмини) занимает достаточно видное место в этой религии.

512. XIV, 8. *Связывает беспечностью* — Теланг поясняет: к своей дхарме, долгу.

513. XIV, 9. *Привязывает* — samjayate. Обычно это слово производят от глагола «sanj». Леви же — от гл. «ji» + «sam» и поэтому переводит «triomphe».

514. XIV, 14. *Чистых миров* — то есть миров, где пребывают мудрецы, постигшие Высшее. Шридхара и Мадхусудана разъясняют: высшее проявление Брахмо, Хираньягарбха («золотое семя»). Нилаканта говорит, что под познавшими Брахмо нужно разуметь богов. Томсон подчёркивает, что слово «loka» (мир) стоит во множественном числе потому, что здесь речь идёт об относительно высшем, ибо для того, чтобы постигнуть Высшее, требуется преодоление всех гун, а не простое преобладание саттвы. Только относительно этого Высшего можно употребить единственное число. Перевод Дейссена «миров наимудрейших» слишком расплывчат.

515. XIV, 18. *Страстные* — Томсон переводит слово «rajas» через «badness». Такой перевод вряд ли можно считать удачным, он затемняет, а не разъясняет смысл: раджас не есть «дурная страсть» в европейском значении, но вообще страсть, движение, стремление.

«Верх» и «низ» здесь надо понимать в смысле иерархического ряда воплощений: в нём различают 14 ступеней и три класса соответственно гунам. К первому классу относится 8 ступеней: 1) Брама как высший бог, 2) Праджапати как родоначальник людей, 3) Саумья или лунное тело, 4) Индра и низшие боги, 5) гандхарвы — слуги, «ангелы», 6) ракшасы, 7) якши, 8) пишачи. Во втором классе различается только одна ступень: 9) люди. К третьему классу относятся существа ниже человека, среди которых различают 5 тел: 10) домашний скот, 11) дикие звери, 12) птицы, 13) пресмыкающиеся, рыбы и насекомые, 14) растения и неорганические тела. Классификация эта приводится Ишваракришной в Санкхья-карике (53 шлока). Сравнить также Майтр. уп. III, 3—5.

516. XIV, 20. *Дающее начало телу* — оборот текста двусмыслен. Предлагаемый перевод следует толкованию Шанкары. Так переводят Теланг, Дейссен и многие другие переводчики. Бюрнуф, Хилл, Эдгертон следуют толкованию Рамануджи и переводят: «исходящий из тела». Томсон переводит: «координированные с телом». Индийские схолиасты толкуют это место в том смысле, что тела развиваются из гун. Томсон, не соглашаясь с переводом Шлегеля «e corpore genitis», настаивает на силе предлога «sam» в слове «samudbhava», которое он понимает, как «совозникающий». Однако общая традиция индийской философии вообще и установка Гиты говорят в пользу толкования, данного Шанкарой, видящего в этой шлоке учение о том, что гуны являются причиной

всего миропроявления (сравнить «гуны вращаются в гунах»), а следовательно, и тел. Толкование Томсона не очень убедительно в смысле филологическом, а в философском является прямой натяжкой.

517. XIV, 22. *Озарения, деятельности и заблуждения* — Шанкара и Рамануджа указывают, что это самые характерные черты трёх гун.

518. XIV, 22. *Не ненавидит* — гуны вращаются и, как волны в океане, возникают в пракрити и исчезают в ней, будучи от неё неотделимы. Человек не отвращается от приходящих гун, не смущается мыслью, что он подвергается действию одной из них и поступает по мотивам, рождённым гунами.

519. XIV, 23. *Не шевелится* — см. прим. 192.

520. XIV, 27. *Обитель Брахмо* — (ср. XIV, 3). Это выражение переводят по-разному: Бюрнуф — «обитель бога», Томсон — «представитель высочайшего духа», Теланг — «воплощение Брахмана». Нилаканта комментирует: «высший объект Вед». Шанкара даёт в пояснение такую параллель: «Как воплощённый свет есть солнце, так и воплощённое Брахмо есть Васудэва». Родительный падеж «brahmano» может быть и среднего, и мужского рода, что и даёт возможность разным толкованиям этого выражения.

521 — название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XV

522. XV, 1. *Ашваттха* — Шанкара замечает, что в этой главе Ишвара описывает самсару. В понимании Шанкары ашваттха и есть самсара. Эдгертон считает, что этот образ заимствован из Катх. уп. VI, 1. Если это так, то толкование Шанкары становится очень сомнительным. В цитированном месте сказано: «Вверх корнями, вниз ветвями, стоит вечное дерево ашваттха. Это — Чистый, это — Брахмо, оно называется «бессмертное», в нём покоятся все миры, и никто не может его превозмочь». Из дальнейшего видно, что Гита считает необходимым «превозмочь» ашваттху и срубить его, что вполне соответствует пониманию Шанкары. Мысль Шрадера, что здесь речь идёт о душе, Эдгертон считает абсурдной, с чем нельзя не согласиться. Дейссен также ссылается на Катх. уп. VI, 1; к своему переводу упанишады он делает замечание, что нельзя путать ашваттху (Feigebaum) с деревом Nyagrodha, спущенные ветви которого пускают новые корни.

523. XV, 1. *Тот знаток Вед* — Дэвис считает это место тёмным и видит в нём скрытый выпад против Вед.

524. XV, 4. *Опоры* — БПС для этого места даёт слову «sampratistha» значение «длительность» (Dauer), однако большинство переводчиков придаёт этому слову смысл «опора», «основание» (Дейссен, Эдгертон, Теланг и др.), что по смыслу лучше, так как незнание длительности вытекает из предыдущих слов: «Никто не знает ни конца, ни начала...», то есть длительности; толкование же «опора» вносит новую мысль.

525. XV, 4. *Я привожу* — так переводят Шлегель, Бюрнуф, Лоринзер. Теланг переводит: «Я намекаю» (I allude), а Дейссен: «...zu ihm, dem urfÿnglichen Purusha nehme ich mein Zuflucht». Такой перевод вполне возможен филологически, но для философского истолкования труден, так как непонятно, от чьего имени произносятся эти слова: если от лица Шри-Кришны, то они не согласуются с контекстом, если же от лица стремящегося бхакты, то оборот окажется очень уж натянутым стилистически. Перевод «я привожу» (или я намекаю), вполне законный филологически, не создаёт ни философской, ни стилистической натяжки, как создаёт перевод Дейссена. Дейссен в своём переводе

следует толкованию Шанкары, замечающего по поводу этого стиха, что стремящийся должен стараться познать Вишну.

525a. XV, 5. *Пути* — оба варианта, данные в буквальном и литературном переводе, вполне допустимы.

526. XV, 6. *Огонь* — Дейссен указывает на параллелизм этой шлоки с Катх. уп. V, 15, Швет. уп. VI, 14, Мунд. уп. II, 2, 11.

526a. XV, 7. *Частица* — принято (Теланг, Дейссен) относить определение «sanatana» (вечная) к «anca» (частица), но это определение можно, как делает Эдгертон, отнести и к «jiva», что не меняет мысли по существу, но делает её более рельефной. Шанкара ставит вопрос, как можно говорить о частице Атмана, раз он неделим, и отвечает, что это объясняется учением XIII главы: «частица», только воображаемая в силу неведенья. См. также прим. 438.

527. XV, 7. *Шестой манас* — здесь принимаются во внимание только воспринимающие индрии.

528. XV, 8. *Владыка* — (Ишвара). Рамануджа поясняет «владыка чувств», то есть индивидуальная душа; подобно же и Шанкара: «владыка тела и материальных элементов».

529. XV, 11. *В (их) я* — возвратное местоимение «фtman» стоит здесь в locativus. Можно было бы перевести «в них», как это делает, например, Сенар, но такой перевод несколько уплощает подлинник. Шанкара и Рамануджа полагают, что под этим выражением нужно понимать тело: «в их собственном теле», Шанкара ещё примысливает: «их сознании», «их понимании». Во второй полушлоке также употреблено слово «атман», которое Теланг переводит через «разум».

530. XV, 12. *Сияние* — Шанкара говорит, что здесь нужно понимать свет Вишну или свет сознания.

531. XV, 14. *Вайшванара* — одно из многочисленных названий огня, буквально оно значит: «принадлежащий всем людям». По ученью Санкхьи, Вайшванара находится в области третьего жизненного центра (чакра), который соответствует солнечному сплетению и является огнём, переваривающим пищу (ср. Брих. уп. V, 9). Об Атмане-Вайшванаре и о пяти жертвенных огнях см. Чханд. уп. V, 11.

532. XV, 14. *Четвероякая пища* — Шридхара поясняет: 1) проглоченное, 2) выпитое, 3) слизанное, 4) всосанное.

533. XV, 15. *Вед* — Томсон полагает, что вторая полушлока есть позднейшая браманическая вставка. Знание Вед предполагает наличие знания Атмана, и толкование Вед требует наличия способности суждения. По мнению Томсона, вся шлока производит впечатление интерполяции, чем, быть может, объясняется и перемена ритма в шлоке.

534. XV, 16. *Преходящий и непреходящий* — Бюрнуф, Томсон переводят «делимый и неделимый». Томсон поясняет: индивидуальная душа, о которой говорится в шлоках 7—11, делима; всеобщая же жизненная энергия (12—15 шлока) называется неделимой, вечной. Дейссен переводит: «преходящий и непреходящий». Возможно, что здесь идёт речь не о душе существ (аханкара), а об индивидуальном духе, дживе и о всеобъемлющем Ишваре (схема системы монад). В таком случае, это место близко к системе Патанджали. Трудность заключается в приложении к «аханкара» термина «пуруша». Это нс согласуется с обычным словоупотреблением в школах индийской философии (ср. прим. 526).

535. XV, 16. *Стоящий на вершине* — см. прим. 273 н 475.

536. XV, 18. *«Пурушоттама»* — этот термин впервые вводит Гита, насколько мне известно, в Упанишадах он не встречается, хотя в некоторых упанишадах говорится о трёх, пяти, восьми н даже пятнадцати пурушах. В Чханд. уп. VIII, 7—12 повествуется, как Праджапати обучал Индру, как представителя суров, и Вирочану, как представителя асуров. Праджапати постепенно открывал своим ученикам тайну Атмана, но постигнуть

её смог только Индра. Сначала ученик постигает себя (ôtmana), как тело, потом — как индивидуальную душу, и, наконец, как единого, везде пребывающего Духа (Фtman). В Тайттирья уп. II говорится о пяти атманах, первые три из них собственно являются просто оболочками (koca): annamaya, pranamaya и manamaya, т. е. состоящий из пищи (плотное тело), дыхания (тонкое тело — сукшма шарира) и тело чувствования и деятельности, управляемой манасом (лингашарира), и два последних атмана — vijnanamaya и anandamaya, т. е. «я» (ôtman), состоящий из распознавания (виджнана), индивидуум, личность и состоящий из блаженства — дух всех духов, единый Атман. Сушил Кумар Дэв так определяет Пурушоттаму: Пурушоттама выше субъективного реализма, это — единственная, абсолютная, запредельная Реальность, но проявляющая себя, как личность, идеальный Вселенский Человек, причастный гунам, но не исчерпывающийся ими, он причастен проявлению (vyaktimapanna), но всё же остаётся непроявленным (avyakta). Вишнуиты видят в Пурушоттаме Кришну, но Кришну можно понимать как символ, как голос Высшего в человеке. Такой символизм весьма свойствен индийскому мышлению. Резонно замечают, что в XV, 16—18 существует противоречие, так как здесь говорится ещё о третьем Пуруше, пребывающем над преходящим (kыara) и непреходящим (akыara) Пурушей. Но в понятии «непреходящий Пуруша» уже заключена идея предельного совершенства, так что в утверждении ещё кого-то превосходящего кроется лишь сектантское желание поставить почитаемое божество превыше всего, даже ценой абсурдного утверждения. Кумар Дэв указывает, что Пурушоттама есть понятие, разработанное вишнуитами и особенно ими излюбленное, но не встречающееся в 12 основных упанишадах. Автор говорит, что, согласно этому мнению, шлоки XV, 16—18 — непродуманная сектантская (вишнуитская) интерполяция, однако указывает, что существует и другой взгляд, считающий учение о Пурушоттаме древним, но подвергшимся искажению, ибо термин «акшарам» утратил своё первоначальное значение «высшее Брахмо». Шанкара понимает под акшара пурушу, как первопричину, производящую космос (кшара Пуруша), это творческое начало, именуемое ещё «качественное Брахмо» (sagunabrahman); в таком случае Пурушоттама есть бескачественное Брахмо (nirgunabrahman). Шридхара понимает под акшара дживу. Комментируя XV, 16, он пишет: «Кутастха есть вкуситель сознания, мудрые его именуют:акшара Пуруша». Кумар Дэв считает очень важными комментарии Шанкары и Шридхары, так как эти комментарии свидетельствуют о древности учения о трёх пурушах. Автор считает, что не может быть и речи об интерполяции XV, 16—18, так как это целостное и продуманное учение. Ясность теряется, если понимать под Пурушоттамой Кришну, что совсем не обязательно. Аурабиндо Гос различает два состояния Пуруши: космическое и сверхкосмическое. Первое есть одновременно «преходящий и непреходящий» (кшара и акшара). Второе состояние выше, а потому оно безлично.

537. XV, 20. *Бхарата* — Шанкара заканчивает комментарии к этой главе замечанием, что хотя всё, что заключается в Гите, не называется Шастрой, но из последнего стиха этой главы видно, что она выделяется особо, как Шастра, так как всё учение Гиты кратко изложено в этой главе, и не только Гиты, но и всех Вед, ибо сказано: Кто знает ашваттху, знает все Веды (XV, 1), Я есмь то, что познаётся в Ведах (XV, 15). По мнению Михальского-Ивеньского, вторая редакция Гиты заканчивается XV главой; эта редакция, как он полагает, выросла из первичного эпизода Махабхараты, куда входили первая глава и вторая до 38 шлоки (в этом Михальский-Ивеньский согласен с Гарбе). Действительно, концовка XV главы производит впечатление концовки всего

произведения. Возможно, что главы XVI, XVII и частично XVIII позднейшего происхождения.

Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVI

538. XVI, 1. *Чистота душевная* — Шанкара замечает, что в этой главе изложено учение о трёх пракрити (природах): божеской, асур и ракшасов. «Душевная чистота» — sattvasamñuddhi. Шанкара дает глоссы antahkarana, sattva и понимает под этим выражением отсутствие обмана, выполнение работы с чистым сердцем и пр. Он замечает, что бесстрашие, чистота сердца и йога по преимуществу образуют божескую природу.

539. XVI, 2. *Постоянство* — в этой шлоке существует два разночтения: alolatvam и aloluptvam.

540. XVI, 7. *Ни бездействия* — pravêtti, nivêtti. Так понимают все индийские комментаторы. Эти термины также значат «миропроявление» и «конец мира». В таком духе переводит Бюрнуф: «эманация и возвращение».

541. XVI, 8. *Без правды* — asatyam. Леви переводит «не существует». Если принять такое толкование, то эту шлоку можно рассматривать как полемику против буддистов. Вообще же XVI глава явно полемическая, и тон её резко отличается от общего тона Гиты.

542. XVI, 8. *Без основания* — Теланг переводит: «лишённые устойчивых принципов».

542a. XVI, 8. *Возник не от причин и следствий* — есть два понимания этого стиха, существенно отличающиеся одно от другого. Так, Бюрнуф переводит: «...que le monde est composç de phenomúnes se poussant l'un l'autre et n'est rien qu'un jeu d'hasard». Махадэва Шастри переводит: «They say: «the univers is unreal and without basis without a Lord, created by mutual union with passion for its cause...».

Подобным же образом переводит и Гарбе. Шанкара замечает, что «злые», под которыми он разумеет lokôyatika, отрицают реальность самих себя, а следовательно, и мира, отрицают непреложность дхармы, противополагаемой адхарме, а следовательно, и карму и Ишвару, утверждающего дхарму. Такие люди считают, что все существа происходят от полового соединения мужчины и женщины, вызванного камой. Теланг, основываясь на традиционных комментариях, указывает, что асурические люди отрицают истинность творения и сохранения мира, признаваемую Ведами и традиционными философскими школами. Они верят в вечность и самобытность материи, то есть они атеисты, отрицающие закономерное движение духа и пракрити как проявленной материи, а следовательно, отрицают философскую традицию. Шридхара и Ананда в общем придерживаются толкования Шанкары. Гарбе считает, что к «демоническим» людям Гита относит тех, кто отрицает космогонию Санкхьи. Гарбе сообщает также, что в личном письме индийский ученый Гокхала высказал мнение, что в данном стихе Гиты речь идёт не о шраваках, как принято думать, а о ведантистах, которые учат, что Брама, намереваясь сотворить мир, испытал (половое) желание: «So kamyate bahu ayam prayôyeti» («Так, вожделея, он (Атман) размножился» — Тайт. уп. II, 6). Таким образом, Гокхала видит в стихе выпад против Веданты.

543. XVI, 9. *Губящие себя* — Сенар переводит: «funestes X eux mõme», чаще переводится «погибшие души» (Дейссен, Теланг).

544. XVI, 10. *Начинанья* — Дейссен переводит: «eine bése Wahl wÿlend», Эдгертон переводит слово «asadgrahan» — «ложные сведения», «acucivrôtah» — «нечистые начинанья».

545. XVI, 11. *Жизнь* — предлагаемый перевод близок переводу Дейссена, но существуют и другие толкования этого места: так, Бюрнуф, Теланг, Эдгертон переводят — они стремятся к удовлетворению своих желаний, полагая, что в этом всё.

546. XVI, 19. *В самсаре* — Гарбе, Сенар относят это слово к «ничтожнейшие из людей». Эдгертон считает такое толкование ошибочным и настаивает на том, что «в самсаре» относится к «бросаю». Так переводят Теланг, Дейссен. Шридхара переводит слово «самсара» через «миры».

547. XVI, 21. *Губящие человека* — большинство переводчиков передаёт слово «ôtmanað» через «душа» (Дейссен, Томсон, Леви, Эдгертон, Сенар). Однако Теланг, Махадэва Шастри переводят через «the self», что точнее по форме, но может вести к недоразумению, так как при таком переводе «ôtmanað» принимается не за возвратное местоимение, а за существительное, а значит, может быть понято как допущение возможности гибели Атмана, что, конечно, противоречит основным положениям индийской философии, так что Теланг вынужден пояснить: «то есть делают я (the self) непригодным для высших целей человека». Близкое к этому толкование даёт Шанкара. Томсон замечает, что «гибель» означает падение по лестнице воплощений, что вполне соответствует духу индийской философии (ср., напр., МБх, [78], XII, 11263 и сл. особенно 11290: «Таким образом Атман разлагает под действием пракрити себя самого на множественность...»).

Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVII

548. XVII, 1. *Тамас* — Шанкара считает, что оборот этого стиха не точен и ведёт к двусмысленности: можно понимать так, что здесь говорится о тех, кто почитает богов, не зная точно предписаний культа, или же о тех, кто почитает богов не по культовым предписаниям, а вопреки им. Но такие люди не обладают верой, а значит, не о них и речь, так разрешает сомнение Шанкара.

549. XVII, 2. *Внемли* — Шанкара замечает, что Шри-Кришна уточняет смысл ввиду неясности поставленного Арджуной вопроса. Под «svabhôva» надо понимать, по мнению Шанкары, «собственную индивидуальную природу», то есть выработанную предыдущими воплощениями: склонности, способности и пр.

550. XVII, 3. *Таков он* — построение второй полушлоки довольно запутано. Слово «-maya» в конце сложных слов принято переводить «считающийся за-», «принимаемый за-». Таким образом, «ñraddhmaya» следовало бы перевести «состоящий из веры», «образованный верой», как это делает БПС, ссылаясь на данное место Гиты. В таком духе переводит и большинство переводчиков. Томсон даёт интерпретирующий перевод: «Верующий человек одинаков по своей природе с объектом своей веры».

551. XVII, 4. *Множество бхутов* — прета и бхута — «навьи и духи». Этого рода духи обычно упоминаются рядом; это духи, вселяющиеся в мертвые тела и создающие иллюзию жизни (ср. 25 рассказов Веталы). Прета — навий, покойник вообще, а не пращур, предок (пита); почитание предков предписывается Шастрами (ср. Гита, I, 42—43). Бхута — это элементали, духи стихий. Возможно, что здесь под тёмными людьми

следует понимать приверженцев дравидических культов; эти культы иногда отличаются крайней жестокостью (ср. Elmore W., L. c. [34]).

552. XVII, 5. *Не предписанное законом* — Томсон предполагает, что здесь речь идёт об авторитетных писаниях йоги, в частности, об Йога-сутрах Патанджали, так как они не дают аскетических предписаний. Однако это мнение можно оспаривать: «Шастрами» называются только Веды и Упанишады, остальные же писания называются «Шрути»; в Упанишадах встречаются аскетические предписания.

553. XVII, 6. *Асуров* — в этой шлоке есть разночтение: «karûayautað».

554. XVII, 10. *Испорченная пища* — Шанкара поясняет, что под этим надо понимать полусваренную пищу, буквально: «сваренную 3 часа тому назад», так как сутки делились на 12 дневных и 12 ночных часов, которые распределялись на группы в 3 часа — «yama». Таким образом, «gatayama» есть пища прошедшей «yama», то есть приготовленная 3 часа тому назад. Леви понимает под этим термином оставшуюся от трапезы пишу («уже подававшуюся»); такая пища была запрещена всем высшим кастам.

555. XVII, 13. *Без даров* — Дейссен переводит: «ohne Opferlohn», то есть без вознаграждения брамина, совершавшего обряд.

556. XVII, 14. *Наставников* — или родителей, «гуру», значит и то и другое.

557. XVII, 18. *Здесь* — Шлегель переводит: «secundam rationem nostram».

558. XVII, 23. *Брахманы* — здесь можно понимать и в смысле касты браминов и в смысле канонических писаний «Брахманы».

559. XVII, 27. *Его ради* — так переводит Теланг, поясняя, что под этим нужно понимать действия, совершённые ради Брахмо, а не ради частных целей, упоминаемых в предыдущих шлоках, начиная с 18. Другие переводчики (Бюрнуф, Томсон, Сенар, Эдгертон) относят вторую половину шлоки только к действиям, перечисленным в первой половине. Филологически это не обязательно, а смысл при таком толковании сильно уплотняется, лишает мысль важного оттенка, выраженного подлинником. Естественно, что раз действия, дары и аскеза именуются «сат», то и всё, что способствует этому, должно так называться. Таким образом, принятый названными исследователями перевод сводит мысль к простой тавтологии, тогда как мысль подлинника глубже: Гита, давая новые формы, не отрицает старых, ведических, а только расширяет их, Кришна, называя ведические обряды «сат», учит понимать их как средство достижения Единого. Эта мысль особенно подчёркивается следующей шлокой, отрицающей пустую обрядность, осуждающей её. Теланг замечает: слова Аум—Тат—Сат употребляются особо, специфически. Нилаканта указывает что «АУМ» произносится при совершении действия, вне зависимости от того, приятно ли оно, желанно ли совершающему. «Тат» употребляется лишь в тех случаях, когда действие совершается без желания, без заинтересованности личной. Согласно Шанкаре, слово «Сат» употребляется лишь в тех случаях, когда констатируется действительное существование, например, при рождении первого сына.

560. Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVIII

561. XVIII, 1. *Кеши* — Шанкара считает, что эта глава излагает всю практику не только Гиты, но и всех Вед. Он придаёт этой главе большое значение и снабжает её обильными комментариями.

562. XVIII, 2. *Отрешением* — очень трудно подобрать соответствующие термины для слов «санньяса» и «тьяга» в европейских языках за отсутствием адекватных понятий. Но даже в санскритском эти слова настолько близки, что смешиваются в одном и том же

тексте, как, например, в данном месте Гиты. Шанкара замечает, что оба термина значат приблизительно одно и то же.

563. XVIII, 7. *От установленных действий* — это высказывание можно понимать двояко: в широком смысле (ср. III, 4—7), так понимают Дейссен, Леви, и в узком смысле, как религиозные, кастовые обряды, так понимают Томсон, Эдгертон.

564. XVIII, 11. *Воплощенный* — буквально «носитель тела». Здесь это слово употреблено в смысле человека как носителя тела и существа физического мира в противоположность II, 13, где слово употреблено в смысле «воплощённый дух».

565. XVIII, 13. *Размышлением* — можно перевести и «возвещенные в (системе) Санкхье». Об отношении Гиты к школе Санкхьи уже не раз шла речь (см. «Введение», примеч. 120 и пр.). Шанкара и Мадхусудана полагают, что в этом стихе говорится о Веданте (Упанишадах), а Шридхара — что о школе Санкхьи. Таким образом, и у традиционных комментаторов нет единства в понимании данного вопроса.

Тилак считает, что здесь совершенно ясна ссылка на Санкхью Капилы. Но, во-первых, весьма спорно, какую именно философскую систему надо понимать под этим. Общепризнано, что так называемые «Сутры Капилы» — памятник позднего средневековья (Аникеев считает, что это памятник XIV в. н. э., а может быть, и более поздний, так как наиболее ранние его комментарии относятся к XV и XVI вв.). В «классической» же Санкхье ни Тилак ни Гарбе не могли указать учения «о пяти причинах», как это подчёркивает Рой.

566. XVIII, 14. *Предмет* — Шанкара поясняет: «предмет» или «место», то есть тело как вместилище желаний — адхиштхана. О важном значении этого термина см. примечание 211, а также введение (разбор гл. IV).

«Деятель» — наслаждающийся, введённый в заблуждение через «упадхи», он принимает участие в качествах. Само слово «упадхи» означает: 1) обман, 2) определение, атрибут и тот, кто соединяет себя с ним. «Функции», то есть «ваю» (например, вдыхание и выдыхание и пр.). «Божество», то есть Адитьи и другие боги, с помощью которых органы получают способность действовать.

Согласно индийской традиции, особенно развитой позднейшей йогой и тантрами, каждый орган управляется определённым божеством — в этом заключается смысл толкования Шанкары. Однако нет необходимости придавать такое значение довольно сжатому выражению Гиты. Впрочем, учение, о котором говорит Шанкара, можно встретить уже в Упанишадах, особенно позднейших, так что даже если принять смысл, вкладываемый в данный стих самым ранним комментатором Гиты, то и в таком случае на данный текст нельзя опираться, как на критерий времени создания Гиты.

Теланг замечает, что если данную шлоку понимать в духе Санкхьи, в изложении Капилы или Ишваракришны, то слово «daivam» следует переводить не «божество» (как это делает сам Теланг), но «судьба», что и делает не только Гарбе, но и Дейссен, хотя последний и отрицает непосредственную связь Гиты с поздней Санкхьей.

Эдгертон замечает, что много усилий было употреблено, чтобы придать этой шлоке слишком глубокий философский смысл и, в частности, подогнать её под мерку классической Санкхьи. Эдгертон считает в корне ошибочным подгонять каждый из перечисленных в шлоке факторов под таттвы системы Санкхьи или под понятие органов тела. Все перечисленные термины, утверждает Эдгертон, надо понимать как можно проще, так что данная шлока не нуждается ни в каких комментариях. Однако Эдгертон всё же переводит «daivam» через «Fate» и пишет это слово с прописной буквы, тем самым приближая смысл шлоки к системе Санкхьи.

567. XVIII, 17. *Людей* — Дейссен переводит «lokфn» единственным числом: «diese ganze Welt tétete», но здесь правильней понимать «lokфn» в смысле «людей»; так понимают Эдгертон, Леви; Хилл переводит «creatures». Шанкара указывает, что в

данном стихе даётся определение того, кто достиг высшей мудрости, способен видеть Атмана во всём и не отождествлять его с преходящим. Шанкара ставит эту шлоку в параллель с Мунд. уп. II, 1, 2, где сказано, что Пуруша без дыхания, без желаний чист, выше высочайшего Непреходящего (акшарам). Дейссен понимает эти термины Упанишады как «прасубъект» и «праобъект». Выражение «чист» Шанкара понимает в том смысле, что «antahkфrana», буддхи является «upфdhi» Атмана и не окрашена, а потому не отождествляет себя с поступком и не может, совершая беззаконие (адхарму), раскаиваться, мыслить, что за убийство полагается пребывание в нараке (аду) и пр. Отвечая на воображаемое возражение, что положение Гиты «убивая все существа, он не убивает» противоречиво, Шанкара указывает, что утверждение об убийстве делается с точки зрения обычного сознания, отождествляющего себя с поступками, которые в действительности совершают гуны, а утверждение, что Атман не убивает, делается с точки зрения абсолютного знания Атмана, который не действует, ибо неподвижен, как это многократно утверждает Гита.

568. XVIII, 18. *Сумма* — Томсон замечает, что согласно истинной мудрости, побуждением к действию является стремление к освобождению (мокша). «Познающий» здесь значит физический индивидуум. Эдгертон указывает на параллелизм этого места с XIII, 20.

569. XVIII, 19. *Перечислении* — Эдгертон подчёркивает ошибочность взгляда Шанкары (которому в данном случае следует Гарбе), что здесь речь идёт о системе Санкхьи, но Эдгертон слишком категорически приписывает такое же мнение и Телангу, который переводит: «in the enumeration of qualities» и только замечает, что такое перечисление существует и в системе Санкхьи, системе Капилы.

570. XVIII, 36. *Повторение* — Теланг, Томсон и особенно решительно Эдгертон придают выражению смысл «после упражнений». Предлагаемый перевод следует Дейссену.

571. XVIII, 37. *Ясности познания Атмана* — так понимает Рамануджа, которому следуют Сенар, Теланг и др. Дейссен, а за ним Эдгертон, переводят: «Рождённая от чистоты души и интеллекта».

572. XVIII, 41. *Природы* — Шанкара поясняет, что «свабхава» есть пракрити Ишвары, состоящая из трёх гун; он же предлагает и другое объяснение: браминам свойственна саттвическая природа, кшатриям — природа раджаса только с прибавлением саттвы; природа вайшьев образована соединением раджаса и тамаса; природа шудр образована соединением тамаса и раджаса. «Свабхава» можно также понимать как качества, выработанные в прежних рождениях.

Шанкара замечает, что о шудрах здесь упомянуто особо, так как у них одно рождение и они не имеют права изучать Веду. Следуя указанию Шанкары, Хилл переводит: «преобладающий (which prevail) в их собственной природе».

573. XVIII, 42. *Вера* — «astikya» — происходит от глагола «asti». Схолиаст указывает, что смысл слова — утверждение существования мира духовного.

574. XVIII, 46. *Совершенства* — Нилаканта поясняет, что под этим надо понимать силу сопротивления заблуждению, а Шанкара настаивает, что совершенства можно достигнуть только выполнением своего долга, на что и указывает следующий стих.

575. XVIII, 48. *Дымом* — по поводу этого стиха Шанкара пространно полемизирует со школой Вайшешики н утверждает, что для человека, не знающего Атмана, недостижимо полное оставление дел своей дхармы — чужая дхарма опасна (см. прим. 198—199).

576. XVIII, 49. *Отреченье* — Шанкара замечает, что йогин, выполняющий карму (карма-йогин), только достигает пути мудрости, плод которого — «совершенство неделанья», Гита описывает ниже. Хауэр останавливается на этом стихе, как важном для

уяснения сущности «буддхи-йоги». Слово «буддхи» он переводит через «GemŠt». Корень «budh», от которого он производит «буддхи», значит, «пробуждаться, бодрствовать», а отсюда «буддхи» значит «бодрствование, трезвление» в его древнем значении. Психические элементы: индрии, манас, кама — создают хаотическое состояние мутности, ряби, препятствующее ясному, трезвому состоянию, бодрствованию. Йога теми или иными способами приводит в покой мятущиеся элементы психики, и таким образом выявляются ясность, трезвление, т. е. буддхи. Об этом и говорит разбираемый стих Гиты. Итак, «буддхи-йога» в свете этого учения Гиты есть «возвращение к самому себе», приведение в ясность своего сознания (ср. «Йога», с. 370—375, [37]).

577. XVIII, 53. *Достоин Брахмо* — так переводят Теланг и многие другие. Томсон переводит: «Он созрел для условий Высшего Бытия».

578. XVIII, 54. *Став Брахмо* — то есть постигнув своё единство с Брахмо.

578а. XVIII, 56. *Всякие дела* — это место обычно переводят бесцветно: «хотя бы он совершил всегда все дела». Хилл переводит: «Though hi do every Work et every taim» и ссылается на Рамануджу, указывающего, что речь идёт не только об обрядах, но и о тех делах, которые называются «вожделенными» — «kфmya».

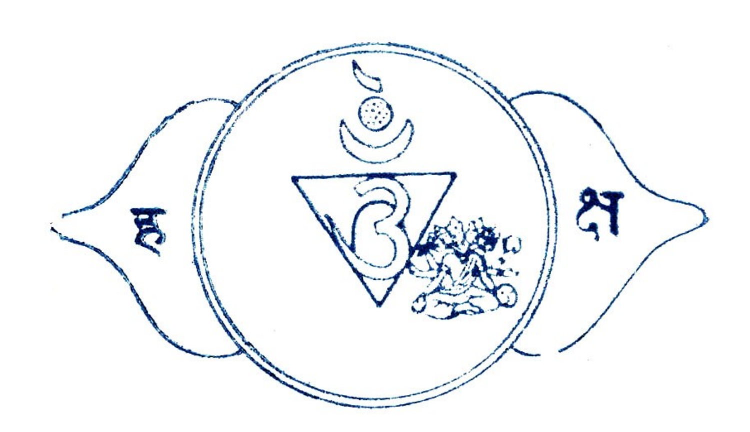
578б. XVIII, 61. *На колесе гончарном* — yantra — гончарное колесо и вообще машина. Интересно отметить, что египтяне изображали бога Кхнема с бараньей головой, выделывающего на гончарном колесе человека (см. Budge, стр. 152, [19]). (Ср. Швет. уп. I, 3—6. «На этом великом колесе Брахмо, всё одушевляющем, всеобъемлющем, плавает Лебедь; он мнит себя отделённым и вращателем колеса; но по милости Того он становится бессмертным». Брих. уп. II, 3; Чханд. уп. VII, 15; Кауш. уп. III, 8).

579. XVIII, 63. *Как хочешь* — Шанкара задаётся вопросом, что же, по учению Гиты, является способом достижения высшего блаженства: джнана или карма. В XIII, 12 и XVIII, 55 утверждается, что блаженство достигается только знанием, с другой же стороны, Гита предписывает совершать действия. Блаженство не достигается, утверждает Шанкара, выполнением кармы или сочетанием пракрити и знанья. Если вода стекается со всех сторон (II, 46), то никто не станет заботиться об устройстве особого водоёма; так и джнана не нуждается в действиях для устранения незнания. Значит, джнана и есть искомое средство. Не создавая желанных дел, мы не создаём и причин к будущему рождению, карма исчерпывается, и «Я» освобождается. Шрути говорят, что нет иного пути к освобождению, как знание (Швет. уп. III, 8). Невежды, следующие карме, не могут приблизиться к Ишваре, даже посвящая ему дела, они могут только вступить на высший путь оставления дел — утверждает Шанкара. Всякая карма порождается незнаньем (авидья). Карма, предписываемая Шастрами, имеет в виду только невежд. Шрути авторитетны только в вещах, не подлежащих непосредственному восприятию и познанию, то есть лишь в том, что за пределами человеческого опыта, в вопросах же, доступных восприятию, Шрути не авторитетны. Так, сколько бы ни утверждали Шрути, что огонь холоден, это не изменит действительности. Поэтому Шрути, учащие о карме, не авторитетны, но лишь учащие о Брахмо, — заключает Шанкара.

580. XVIII, 70. *Считаю* — Шанкара говорит, что из жертв: «виддхи» — ритуал, «джапа» — произносимая мантра, «манаса» — умственная молитва и «джнана яджна» — жертва мудрости, наивысшая из жертв.

581. XVIII, 73. *Заблуждение* — Шанкара говорит: заблуждение есть рождённая неведеньем причина самсары. «Смрити» Шанкара здесь понимает буквально: «память» (а не «священное предание») об истинной природе Атмана. Когда такая память достигнута, то исчезают все сомнения сердца, все вопросы. Утверждение Арджуны надо понимать в том смысле, что он освободился от дел, достиг конца, цели жизни (Шанкара).

Название главы не варьирует.


ह
क्ष

ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ

А

АГАМА (Фgama) — часть священного писания, непосредственно следующая за сборниками гимнов. Авторитет А. значительно выше авторитета «Смрити», священного предания; к Смрити относятся Махабхарата, Рамаяна.

АГНИ (Agni) — огонь. Один из наиболее чтимых ведических богов, в эпоху эпоса его значение значительно ослабело. У А. много эпитетов, выражающих его деятельность: Хуташана, «Пожиратель жертв»; Вайшванара, «Всенародный» и пр. Агни — третий из пяти бхутов (элементов), из которых строится мир.

АДИТИ (Aditi) — безграничность; слабо персонифицированное божество, мать главных богов, называемых «Адитьи».

АДИТЬЯ (Фditya) — сын Адити. Эпитет главных богов, которых насчитывали то три, то семь, а позже и еще больше. В эпический период этот эпитет был применяем главным образом к Солнцу, Сурье.

АДХАРМА (Adharma) — беззаконие, нечестие.

АЙРАВАТА (Airavata) — имя одного из четырёх слонов, поддерживающих землю. На нём ездит Индра (белый царственный слон счастья). Айравата значит «сын Ираванти», «иравант» — «напиток», «океан». Айравата вышел из молочного океана во время пахтанья океана богами и асурами. Это также имя мифического змия, нага.

АМРИТА (Amêta) — «напиток бессмертия» — пища богов, подобная греческому нектару.

АНАНТА (Ananta) — «бесконечный» — эпитет мистического змея Шеши, на котором покоится Вишну-Нараяна (см. фронтиспис этого выпуска).

АНАНТАВИДЖАЯ (Anantavijaya) — «бесконечно-побеждающая», раковина Юдхиштхиры.

АРДЖУНА (Arjuna) — «утренняя заря»; «серебристый»; «белый»; «дневной свет», эпитет Индры, имя третьего из Пандавов, по легенде сына Индры. Арджуна тесно связан с Кришной, как его ученик и шурин. Легенда, неоднократно повторяемая в Махабхарате, гласит, что в прежнем воплощении Кришна и Арджуна были двумя великими ришами, воплощением Нараяны, они подвизались в пустыне Бадараяна (ср. вып. III, «Путешествие Бхагавана»). Позднейший вишнуизм уподобляет связь Кришны и Арджуны со связью бога с его силой (шакти), олицетворяемой в виде богини.

АСИТА (Asita) — легендарный риши, слагатель гимнов, владыка тьмы, часто отождествляемый с Дэвалой или соединяемый с ним в одну пару.

АСУРА (Asura) — «светлый дух», «облако»; асуры — враги суров (богов). Представление об асурах весьма древнее, древнее отделения маздаизма от ведической религии. В маздаизме асуры сохранили свой изначальный положительный характер (ср. Ahura-Masda — Asura), тогда как в браманизме они получили отрицательное значение, как враги богов, аналогично греческим титанам. В Махабхарате описывается («Мокшадхарма», кн. XII) время правления асуров и падение их вследствие развращения нравов.

АУМ (AUM) — священное слово, символизирующее Абсолют, Брахмо. О мистическом значении слова много говорится в Упанишадах.

АХАНКАРА (Ahankфra) — буквально — «делающий я» («Ichmacher»): самосознание, индивидуальный разум, проистекающий из вселенского разума — буддхи.

АЧЬЮТА (Acyuta) — «незыблемый, вечный», эпитет Вишну-Кришны; эпитет раджи.

АШВАТТХА (Acvattha) — Ficus religiosa, баниан, индийская смоковница, которую надо отличать от обычной смоковницы (пиппала). Часто употребляется в качестве символа мира и даже Брахмо (Катх. уп. VI, I). У буддистов это дерево Боддхи, под которым Будда обрёл озарение. Из дерева ашваттхи делается мужская часть (заостренный колышек) арани, прибора для добывания огня. А. аналогична библейскому «древу жизни» (эйц ха хаим) и египетской акации (ср. «Сказку о двух братьях»). Легенда говорит, что из акации (гофер) был сделан ноев ковчег, хранящий семена всего живого — символ мира в состоянии пралаи. Позже эти символы были восприняты масонством, с его «веткой акации» и «легендой о Хираме».

АШВАТТХАМАН (Acvatthaman) — «конское стойло» или «конская стойкость, сила». Один из сыновей брамина Дроны, заслуживший позорную известность в битве: он прокрался в спящий во время перемирья лагерь Пандавов и перебил там всю молодежь. Нападение на безоружного или спящего врага считалось по тогдашним законам позорным, преступным делом.

АШВИН (Acvina) — «всадник», обычно в двойственном числе; олицетворение утренней и вечерней зари; они врачеватели-ведуны, а поэтому – шудры, слуги; такими они и считаются среди богов. Ашвины – красивейшие из небожителей, свою красоту они передали своим сыновьям, близнецам Пандавам: Накуле и Сахадэве.

Б

БРАМА (Brahm3n) м. р. — праотец и творец мира, ипостась браманической тройцы; Вишну и Шива вытеснили Браму с первого места, и он стал лишь их первородным сыном, сами же Вишну и Шива были объявлены тождественными друг другу, хотя в действительности их культы остались раздельными.

БРАМИН (Brahman) — точная транскрипция — Brahm3n (м. р.). Представитель касты жрецов, предъявлявших претензии на положение земных богов. Б. — особо привилегированная каста «дваждырождённых», существовавшая за счет других каст, в частности, касты кшатриев. В Махабхарате очень резко подчёркивается антагонизм браминов и кшатриев. Брамины претендовали на монополию в религии, философии, науке. Совершать ритуалы имели право только жрецы, брамины, а так как ритуалы и некоторые жертвоприношения требовалось совершать ежедневно, то раджи держали домашних жрецов, которые назывались «пурохиты». Брамины разделялись на роды, достоинство, знатность которых были неодинаковы. При торжественных жертвоприношениях присутствовало несколько жрецов, у каждого из них была своя обязанность в ритуале. Ведущий жрец назывался «хотар» (заклинатель), он совершал вызов божеств и читал мантры Ригведы; «удхотар» (певец) пел гимны Самаведы; «адхварью» был занят материальной частью обряда, по указаниям Яджурведы. Брамины ведут свой род от Сомы. Отличительным признаком Б. был священный шнур, одеваемый через левое плечо. Брамин получает его в 6 лет, при посвящении в касту, и должен носить его постоянно. Снятие шнура знаменовало отказ от касты, когда Б. уходил из дома и становился странствующим нищим.

БРАХМАСУТРА (Brahmasutra) — буквально «нить Брахмо» — философский высокоавторитетный памятник, конспективно излагающий суть учения Упанишад.

Авторство Б. приписывается Бадараяне. Памятник относится, по-видимому, к IV—III вв. до н. э. Неоднократно комментировался ведущими индийскими философами. Наиболее известны комментарии Шанкары Ачарьи (VIII в. н. э.) и Рамануджи (XI в. н. э.).

БРАХМО (Br3hman) — точная транскрипция — Брахман, ср. р. Высший философский принцип традиционной философии Индии, внеположный проявленному миру, вечный и неизреченный, т. е. определяемый лишь отрицательно («не То»). Идея Брахмо сближается с идеей Нирваны, с одной стороны, и Атмана, абсолютного субъекта, — с другой. Основа учения о Брахмо положена Упанишадами и разработана с разных сторон философскими традиционными школами.

БРИХАСПАТИ (Bêhaspati) — «великий владыка» — главный жрец богов.

БРИХАТСАМАН (Bêhatsaman) — «великий гимн (саман)», название одного гимна Самаведы.

БУДДХИ (Buddhi — ж. р.) — первая таттва природы (пракрити), развивающаяся по эманационному принципу. Б. — разум, но не индивидуальное самосознание. Это, согласно эпической Санкхье, вселенская душа, Махан («Великий»), сама по себе несознательная, но лишь отражающая сознание Пуруши, Познающего поле, её владыки. Согласно системе Санкхье, из буддхи проистекает творец личности, аханкара, из него — манас, из манаса — 10 индрий, пять воспринимающих (чувства зрения, слуха и пр.) и пять действующих: ноги, руки, речевые органы, органы переваривания и органы выделения и произрождения. Это по линии живых организмов животных и растений, по линии же «неживой» природы аханкара (а по другому варианту манас) производит 5 «стихий», бхутов «сутей»: акашу (пространство), воздух (ваю), огонь (агни), воду (апас) и землю (бхуми). Акаше соответствует слух, ветру (воздуху) — осязание, огню — зрение, воде — вкус, земле — обоняние. Так разворачивается пракрити; сворачивание происходит в обратном порядке. В индивидуальном сознании буддхи есть решающая оценивающая способность. Хауэр подчёркивает трудность перевода этого своеобразного термина; сам он переводит его через «Gemöt». Слово происходит от корня «budh» — «пробуждаться, бодрствовать». Таким образом «буддхи» значит «состояние бодрствования», «сознательной деятельности» («Йога», с. 370—371, [37]).

БХАГАВАН (Bhagavan) — «господин, владыка», аналогичный Ваалу и Адонису месопотамской культуры. В Гите образы Бхагавана и Кришны уже прочно соединены; Вишну, хотя и отождествляется с Кришной, но его роль очень небольшая, он лишь вскользь упоминается в поэме: о четвёртой ипостаси Вишну-Нараяне Гита даже не упоминает, хотя имя Нараяна известно уже Брахманам. Секта бхагаватов, почитающая Бхагавана, долгое время считалась еретической. Об учении бхагаватов и развитии теологии вишнуизма см. «Мокшадхарма» в отделе «Нараяния».

БХАКТА (Bhakta) — поклонник, последователь бхакти-йоги, учащей об освобождении силой благоговейной любви.

БХАКТИ (Bhakti) — благоговейная любовь к высшему, к Пуруше; учение этой йоги исторически связано с Бхагавадгитой, наиболее древним памятником этого течения. Хотя Бхагавадгита возникла в Северной Индии (бассейны рек Синдха и Ганги), где зародилась и вся Махабхарата, но впоследствии бхакти-йога развивалась в Южной Индии. Философское обоснование бхакти-йоге дали Рамануджа и Виджнана Бхикшу, понимавшие под бхакти не личные отношения личного бога и его поклонника, но созерцательно-благоговейное стремление к высшим духовным состояниям, которые эти философы понимали, как безличные. Экстатическую бхакти-йогу с выраженными сексуальными моментами развили альвары (или арвары), внесшие в бхакти-йогу черты доарийского культа Великой Матери. Арвары (VIII н. э.) создали в Южной Индии особую

секту, основанную на экстатической бхакти. Позже эта бхакти культивировалась в Бенгалии; одним из её ярких представителей был Чайтанья.

БХАРАТА (Bharata) — «поддерживающий» воин; 1) сын Шакунталы и Душьянты, отец Куру, родоначальника рода кауравов и бхаратов; 2) имя сводного брата Рамы. Bhфrata «Потомок Бхараты» — человек из племени Бхарата.

БХИМА (Bhшma) — «страшный» — второй сын Панду, по легенде сын бога ветра Ваю, прозванный за прожорливость «Волчьим брюхом» (Врикодарой).

БХИШМА (Bhшыma) — «страшный». Старший из рода Куру ко времени междоусобицы; сын Шантану и богини реки Ганги, правнук Бхараты, дед Дхритараштры и прадед Дурйодханы и братьев Пандавов. Верховный главнокомандующий войсками кауравов в битве. Махабхарата изображает его как человека высокой нравственности и мудрости. Смертельно раненый в бою, Б. силой воли поддерживает свою жизнь, лёжа на «ложе стрел», ожидая начала священной половины года, когда солнце движется на север (ср. конец VIII главы Гиты). В ожидании своего смертного часа Бхишма ведёт нравоучительную беседу с Юдхиштхирой об «основе освобождения». Содержание этой беседы изложено в XII книге Махабхараты в отделе «Мокшадхарма».

БХУТА (Bhrta от гл. bhr — быть) — сущность, суть. Санкхья насчитывает 5 бхутов, элементов, из которых строится мир: акаша (пространство), ваю — ветер, агни — огонь, апас — вода и бхуми — земля. Эти элементы проистекают один из другого в перечисленном порядке при развитии мира, при пралае они растворяются один в другом в обратном порядке. (См. также «буддхи»).

В

ВАДЖРА (Vajra) — «громовая стрела» — оружие громовника Индры. Мистически это особая сила, способствующая Освобождению. Великая мантра северных буддистов обращена к тому, у кого в руке ваджра (или дордже) — Vajrapanin.

ВАЙНАТЕЯ (Vainateya) — сын Винаты, дочери Дакши. Эпитет Гаруды, царя птиц, на котором летает Вишну.

ВАЙШВАНАРА (Vaicvanara) — всенародный. Особый огонь, огонь домашнего очага. В теле — огонь, переваривающий пищу; по учению Аюрведы, Санкхьи и йоги, он находится в брюшной полости, выше пупка, в особом энергетическом центре (чакра); соответствует солнечному сплетению. Огонь погребального костра.

ВАЙШЬЯ (Vaiñya) — представитель третьей касты, земледелец, торговец.

ВАРУНА (Varuòa) — греческий Уранос, в Ведах — олицетворение неба, ипостась верховной ведической тройцы: Митра-Варуна-Арьяман. В эпоху эпоса В. стал собственным отражением — владыкой вод. Варуна— один из Адитьев, сынов Адити, безграничности (слабо персонифицированный образ).

ВАРШНЕЯ (Vфrcneya) — человек, принадлежащий народу Вришни; часто употребляется как родовое имя Кришны.

ВАСАВА (Vфsava) — потомок Васу, эпитет Индры.

ВАСУ (Vasu) — «благой», «богатый», название одного класса богов.

ВАСУДЭВА (Vфsudeva) — «тот, чей бог Васу», поклонник Васу; имя царя из рода Вришни, отца Кришны; родовое имя Кришны.

ВАСУКИ (Vasuki) — имя царя «змиев», мифических мудрецов, обитателей подземного царства — Паталы. Об этом подробней см. в [76], III вып. этой серии «Повесть о Матали» из «Путешествия Бхагавана».

ВАЮ (Vayu) — ветер, бог ветра, воздух; второй из пяти «элементов» (стихий). Находясь в теле, В. осуществляет в нём течение жизненных токов, называемых пранами.

ВЕДА (Veda) — ведение. Название священных книг индийцев, сборников гимнов и обрядовых уставов. В более древние времена насчитывалось 3 Веды: Ригведа, Самаведа и Яджурведа. Каждая Веда предназначалась особому классу жрецов: хотаров, удхатаров и адхварью (в порядке Вед) и делилась на 3 части: сборник гимнов (Самхита), трактатов, объясняющих смысл обрядов и дающих указания, как совершать их (Брахманы), и трактатов, предназначенных для пустынников — Араньяки. Как неразрывная часть, в Араньяку каждой из Вед входило несколько Упанишад, как тайноучение той или иной школы жрецов. Широко обобщая, Веды относят к середине II тысячелетия до н. э., но Атхарваведа была создана гораздо позже, так как Гита не упоминает о ней.

ВЕДАНТА (Vedanta) — конец Вед; в частности, философские трактаты, называемые Упанишадами.

ВИВАСВАНТ (Vivasvant) — «светоносный», «сияющий», «пламенеющий»; одна из ипостасей Солнца.

ВИКАРНА (Vikarna) — точный перевод сомнителен: БПС даёт под вопросом: «лопоухий» — признак породистого животного? «безухий» — имя одного из сыновей Дхритараштры?

ВИРАТА (Virata) — раджа народа матсья, тесть Абхиманью, сына Арджуны. У В. Пандавы тайно прожили тринадцатый год своего изгнания.

ВИШНУ (Viıòu) — божество, мало охарактеризованное в Ведах. Основной ведический миф о нём — это сказание о трех Шагах Вишну. Явясь в виде карлика асуру, правившему тогда миром, В. просил дать ему столько пространства, сколько он может пройти тремя шагами. Получив согласие, В. превратился в великана и перешагнул через весь мир. Таким образом, в Ведах В. является олицетворением Солнца, тремя шагами проходящего весь мир: с востока через зенит на запад. Зенит называется «следом Вишну»

Viıòupada. В эпический период В. слился с образом Нараяны-Бхагавата. Хотя о Нараяне упоминают уже Брахманы, его арийское происхождение сомнительно, и тем более Кришны, самое имя которого (Черный) является намёком на его негроидное происхождение. Кришна борется с Индрой, как владыкой ведических богов, и побеждает, а победив, Вишну-Нараяна-Кришна становится главным богом кшатриев-вишнуитов. Об этом подробнее говорится в разделе «Нараяния» Мокшадхармы.

ВРИШНИ (Vêıòi) — «мужественный», «овен» — название народа, к которому принадлежал Кришна.

ВЬЯСА (Vyasa) — или Ведавьяса — Кришна Двайпаяна (Островитянин) — мудрец, которому приписывается создание Махабхараты, многих Пуран и редакция Вед (Вьяса значит распределитель, редактор). Вьяса — физический отец Дхритараштры, так как юридический отец вследствие развратного образа жизни не мог оплодотворить своих жён, роду грозило угасание. Старшие представители рода умоляли Вьясу войти к жене раджи и дать ей ребенка, который считался бы сыном раджи (об этом подробнее в «Путешествии Бхагавана», в [76], III вып. Речь Бхагавана – гл. 146, 39 и сл.).

Г

ГАНГА (Gangф) — название священной реки в Индии. Шива её низвёл с неба на землю (небесная Ганга — Млечный Путь) ради блага людей. Чтобы Ганга, падая, не разрушила землю, Шива принял её падение на свои плечи.

ГАНДИВА (Gфndiva) — оружие богов; лук, сделанный из дерева ганди (название не уточнено). Владельцем этого волшебного лука называют то одного, то другого бога (Шиву, Агни, Варуну, но чаще всего Индру). В эпизоде «Путешествие Арджуны на небо Индры» описывается, как получил Арджуна Гандиву из рук своего отца — Индры.

ГАНДХАРВА (Gandharva) — небесный музыкант, служитель богов; в более раннее время повествовалось об одном гандхарве (Читраратхе), но потом считалось, что есть много гандхарвов. Гандхарвы — мужья апсар, водяниц и отцы лечебных корней, их знатоки.

ГАЯТРИ (Gфyatrш) — «спасительная песнь», название священнейшей формулы обращения к Савитару (Спаситель — одно из олицетворений Солнца). Брамины обязаны произносить Г. 3 раза в день. Остальным кастам произнесение этой формулы запрещено.

ГОВИНДА (Govinda) — «добывающий коров», эпитет Кришны, намекающий на происшествие, описанное в Харивамсе. Пастух Кришна угнал у Индры стадо коров, из-за чего Индра стал его преследовать. Нужно отметить близость этого мифа греческому мифу, повествующему о краже коров Аполлона Гермесом. Возможно, что миф символизирует процесс развития религии Кришны в ущерб поклонению Индре: вишнуизм не знает кровавых жертв, но все же почитание Кришны уменьшило число жертв, приносимых Индре. Эпитет можно понять и так: «go» по-санскритски значит не только корова, но также и земля; понятия эти сближаются связью: корова и земля, обе кормят, обо кормилицы. Если принять для слова «go» значение «земля», то слово «govinda» расшифровывается, как «добывающий землю». Это значение приводит к циклу воплощений Вишну: когда земля погрузилась в океан, Вишну, приняв вид кабана, нырнул на дно океана и вытащил оттуда утонувшую Землю. (Эта легенда есть в «Нараянии», в повести «о трёх лепёшках для праотцов», см. [78], вып. V, гл. 347, 12 и сл.).

ГУДАКЕША (Gudakeca) — тот, чьи волосы завиты, вьются, — курчавый (guda — шарообразный + keca — волосы); индийские грамматики иначе расчленяют это сложное слово: gudaka+ica и толкуют его как «Владыка сна». Г. — эпитет Арджуны. Эпитеты божеств, касающиеся волос, восходят к представлению о лучистом Солнце (лучи — волосы); применительно к Арджуне и Кришне такие эпитеты символизируют внутреннюю связь обоих.

ГУНА (Guòa) — «волокно», «кратность», «свойство», «качество». Санкхья различает 3 гуны, три основные качественные нити, из которых сплетается вся ткань природы (Пракрити): саттва (ясность, гармония), раджас (движение, стремление) и тамас (тьма, инерция). Если гуны полностью уравновешены, то всякое проявление прекращается, и наступает пралая, растворение, переход природы в потенциальное состояние, нечто в роде энтропии, по учению физики прошлого века. Когда же равновесие нарушается, начинается процесс проявления. Гита считает, что «первичным двигателем» (el primo motore философов Возрождения) является Пурушоттама, высочайший Дух. «Классическая» Санкхья это отрицает, но своего объяснения нарушению равновесия покоящейся природы не даёт.

ГУРУ (Guru) — «тяжёлый», «важный», «почтенный», «учитель», обычно духовный; ачарья тоже учитель, но не духовный, а обучающий светским наукам.

Д

ДВАЖДЫРОЖДЁННЫЙ (Dvija) — т. е. получивший посвящение в касту. По закону все три первые касты считались «дваждырождёнными» и допускались, хотя и не в равной мере, к изучению Вед. Но фактически этот эпитет применялся только к браминам, так что слова «брамин» и «дваждырождённый» в Эпосе употребляются как синонимы.

ДЖАНАКА (Janaka) — «родитель», прославленный древний мудрец и царь (раджариши), отец Ситы, жены царевича Рамы, считающегося воплощением Вишну.

ДЖАНАРДАНА (Janфrdana) — «угнетатель людей» или «побуждающий людей», эпитет Вишну-Кришны.

ДЖАХНАВИ (Jфhnavi) — «дочь Джахну» — р. Ганга. Джахну — эпитет мудреца Вишвамитры, кшатрия, заслужившего аскезой браминство. Он проклял Гангу, разлив которой мешал его упражнениям. По просьбе Шивы, низведшего Гангу с неба на землю, риши вобрал своё проклятие обратно и оживил реку, почему она и стала называться его дочерью.

ДЖАЯДРАТХА (Jayadratha) — «победная колесница» — имя раджи, сторонника кауравов; муж Духшалы, единственной дочери Дхритараштры. Убит Арджуной в сраженье на поле Куру.

ДЖНАНА (Jnфna) — знание, подразумевается — сущности миропроявления, отличия духа от материи; постижение истинной сути духа (пуруши). Д. противополагается ajnфna — неведение, но не как простое отсутствие знания, а как ложное знание, заблуждение (moha).

ДИТИ (Diti) — «ограниченность», слабо персонифицированное женское божество, мать дайтьев, врагов суров (см. АСУРА). Дайтьи и асуры часто отождествляются.

ДРОНА (Drona) — «кадушка», брамин, преподававший военное искусство братьям Пандавам и сыновьям Дхритараштры. Своё странное имя Д. получил оттого, что его отец, отшельник, искушаемый апсарой, не мог сдержать семени и извергнул его в кадушку, где и развился зародыш. Подобный же миф рассказывается о Шуке, сыне Вьясы («Мокшадхарма», сказание о Шуке).

ДРАУПАДИ (Draupadi) — «дочь Друпады», общая жена Пандавов. Полиандрия — редкая форма брака в древнеиндийском обществе, признававшем семь форм брака, в число которых полиандрический брак не входил. Собственное имя Драупади — Кришнаа (Kêûòô), «чёрная». В 18-ой книге Махабхараты сказано, что Кришнаа была воплощением Шри, жены Вишну-Нараяны, его Шакти. (Шри — богиня счастья).

ДРУПАДА (Drupada) — «деревянная колонна», «столб», царь Панчалы, тесть Пандавов, женатых полиандрическим браком на его дочери Драупади («дочь Друпады»); его сын — Дхриштадьюмна.

ДУРЙОДХАНА (Duryodhana) — «трудно одолеваемый». Старший из 101 сына Дхритараштры. Мнение, что «Дурйодхана» означает «плохо сражающийся», вполне возможное филологически, не убедительно в контексте. Против мнения считающих, что это имя было кличкой, выдуманной противниками, и что сына Дхритараштры звали не Дурйодхана, а Суйодхана (хорошо сражающийся), говорит то обстоятельство, что сторонники называют этого молодого раджу Дурйодханой, а не Суйодханой: так называют его противники (ср. «Путешествие Бхагавана», KHYA [76], из V книги вып. 3), по-видимому, вкладывая в это имя отрицательный смысл — «легко одолимый». Во всяком

случае, в санскрите наречие «dur» не всегда обозначает «плохо», но часто «трудно», как это видно, например, в имени Дурги, великой богини, жены Шивы. Имя Дурга значит не «дурное поведение», а «труднодостижимая». Д. в Махабхарате изображается коварным злодеем, не останавливающимся ни перед каким способом, чтобы погубить соперников, своих двоюродных братьев. Д. был убит в великом сражении Бхимой, использовавшим запрещённый удар в низ живота.

ДХАНАНДЖАЯ (Dhananjaya) — «завоёвывающий богатства» (духовные или материальные); эпитет Арджуны.

ДХАРМА (Dharma) — «держава», «основа», «долг», «закон». Д. — одно из важнейших понятий индийской философии. Это истинная реальность, основа, поддерживающая мир. Таково онтологическое понятие дхармы. Этически — это закон во всех его аспектах, правда, праведность. В более плотном понимании это правила жизни, обязанности, ритуал. В древней Индии существовала вера, что миропроявление поддерживается жертвенным ритуалом, отсюда сближение ритуала и дхармы. Махабхарата среди различных формулировок понятия «дхарма» даёт и такую: «Satyфt nфsti paro dharman», т. е. нет более высокого закона, нежели истина» — таковы две диалектические крайности в понимании дхармы. Гита в слово «дхарма» почти всегда вкладывает смысл приведенной формулировки. В первой же главе Арджуна говорит о плотном понимании слова, как «обряд», «обязанность». Всё дальнейшее можно с известным приближением рассматривать как раскрытие истинного смысла дхармы. Это понятие мифологически выражено в образе бога Дхармы. С течением времени образы Дхармы и Ямы слились, но в Махабхарате их еще четко можно различить. В частности, Юдхиштхира всегда называется сыном Дхармы, а не Ямы. Исключения из этого правила мне не известны.

ДХРИТАРАШТРА (Dhêtaraыåra) — «тот, чьё царство прочно». Слепой раджа, старший брат Панду, не занимал престола, так как по закону человек с физическим недостатком не допускался к управлению страной. Царствовал Панду, который, умирая, оставил 5 сыновей. Старший из них, Юдхиштхира, претендовал на престол по праву прямого наследства, а сын Дхритараштры Дурйодхана — по праву старшинства. Махабхарата характеризует Дхритараштру как безвольного человека, потакавшего во всём своему старшему сыну, злобному интригану. По милости Кришны-Двайпаяны, прозванного Вьясой, возничий Дхритараштры, Санджая, получил дар ясновидения и мог видеть всё происходящее на поле сражения. Он рассказывает радже всё, что видит. Бхагавадгита повествуется от имени Санджаи.

ДХРИШТАДЬЮМНА (Dhêûåadyumna) — «отважный или веселый блеск». Сын Друпады, убивший Дрону и убитый его сыном Ашваттхаманом; брат Драупади-Кришни, общей жены Пандавов.

ДХРИШТАКЕТУ (Dhêûåaketu) — «Отважный стяг», раджа чедийцев, шурин Накулы, старшего из близнецов, сыновей Мадри, сводных братьев Юдхиштхиры.

ДЭВАДАТТА (Devadatta) — «данный богом», Богдан; имя раковины Арджуны.

ДЭВАЛА (Devala) — «божественный», имя одного из ришей, слагателей гимнов, часто соединяемого в сизигию с Аситой, владыкой тьмы. В таком случае Дэвала принимается за эпитет Аситы.

И

ИКШВАКУ (Ikûvaku) — «огурец», собственное имя древнего (относительно времени повествования Махабхараты) раджи, о котором сложено много легенд (ср., например, «Повесть о Галаве» в «Путешествии Бхагавана», [76], вып. III, ряд эпизодов в «Беседе Маркандеи», [77], вып. IV).

ИНДРА (Indra) — «властитель». Имя раджи богов в эпический период. Громовник, аналогичен Зевсу греков.

ИШВАРА (Icvara) — «владыка, господь». Так назывался верховный бог индуизма: реже Вишну, гораздо чаще Шива.

Й

ЙОГА (Yoga) — «соединение, сочетание, стягивание, средство». Название древнеиндийской философской школы, учащей об осуществлении освобождения: эта школа очень близка школе Санкхье. Считается, что Санкхья дает теоретическое обоснование тому, что практически осуществляет йога. Различают четыре основные направления в Йоге: джнана-йога, йога познания, считает, что для освобождения достаточно постигнуть иллюзорность мира и реальность Атмана. К ней примыкает раджа-йога, или царственная йога, выработавшая ряд физических и психических приёмов для самоуглубления (самадхи); целью этой йоги является полная интраверсия. Бхакти-йога, провозглашаемая Бхагавадгитой, учит, что Освобождение достигается в силу благоговейной любви к Высшему, не всегда понимаемому, как личность; любовь без дела — пустой звук, а поэтому Бхакти требует деятельности, но совершенно бескорыстной, во имя идеи. Это и есть карма-йога, осуществляющая то, что утверждает бхакти. Джнана-йога учит, что всякое дело, каково бы ни было его выполнение, всегда связывает, а поэтому она считает карма-йогу, наряду с бхакти, низшей ступенью, нужной лишь для незнающих, только вступивших на путь освобождения, и совершенно бесполезной для уже продвинувшихся на этом пути. Такова сущность учения Шанкары.

ЙОГИН (Yogin) — адепт учения йоги, упражняющийся в йоге с целью развить в себе особые духовные свойства (вибхути) и так достигнуть освобождения.

К

КАЛА (Kфla) — время, редко эпитет Вишну (в гл. XI), часто Шивы, как разрушительной силы мироздания.

КАЛЬПА (Kalpa) — мировой период, «сутки Брамы», делящиеся на «день», «ночь», утренние и вечерние сумерки. Длительность «дня» и «ночи» одинакова, равно и утренних и вечерних сумерек. 360 суток образуют «год Брамы», а 100 таких лет — «век Брамы». Переводили эти периоды на земное летоисчисление в разное время по-разному, но в общем величина этих периодов всё возрастала, так что в поздних текстах Махабхараты «век Брамы» определялся в 255 620 000 земных лет.

КАМА (Kфma) — «страсть», «вожделение», особенно половое. Бог страсти, великий соблазнитель.

КАМАДУК (Kфmaduk) — «корова желаний», мифическое существо, исполняющее все желания своего владельца.

КАНДАРПА (Kandarpa) — имя бога любви, аналогичного Купидону греков. Он также изображается с луком, но только пять стрел его из цветов, символизирующих страсти. Сказание говорит, что Кандарпа осмелился нарушить покой аскетических

упражнений самого Шивы; в гневе Шива испепелил его взглядом, но потом смиловался и оживил.

КАПИЛА (Kapila) — «красноватый», «рыжий», «обезьяна». Древний мудрец, создатель системы Санкхьи. Отождествляется с Брамой-Хираньягарбхой («Золотым Семенем»).

КАРНА (Karna) — «ухо», «чуткий», имя старшего сына Кунти, рождённого ею до брака с Панду от бога Солнца, Сурьи. Родившегося сына Кунти выбросила, его подобрал возничий (сута). Жена возничего Радха вскормила и воспитала ребенка, поэтому он стал называться «сыном Радхи», Радхея. К. не знал о своём происхождении и был горячим сторонником Дурйодханы. Обладая сверхъестественной силой, К. был опасным противником, почему Кунти, желая спасти жизнь других сыновей, незадолго до решающей битвы, открывает Карне тайну его рождения и предлагает стать на сторону своих братьев, но К. резко отказывает матери, говоря, что раз она его покинула младенцем, то он ей уже не сын. К. только обещает не сражаться с другими Пандавами, но лишь с Арджуной. Их поединок должен быть не на жизнь, а на смерть. Во время боя Арджуна убил Карну. Беседа Кунти и Карны передаётся в отд. V кн. Махабхараты, «Путешествие Бхагавана» (см. [76], III вып. серии).

КАСТА (Varna) — класс, общественная группа. Древнеиндийское общество делилось на 4 основных касты: брамины, кшатрии, вайшьи и шудры; с течением времени касты стали подразделяться на множество подкаст. Слово «каста» португальское. По-санскритски существует два названия касты: древнее, употреблявшееся в эпический период, — «варна» и позднейшее — «джата». Варна значит цвет, краска. Члены каждой касты рисовали на лице отличительные знаки разного цвета. Принадлежащие к первым трём кастам назывались «дваждырождёнными», так как получали посвящение в касту, считавшееся вторым рождением. Хотя члены во всех трёх кастах имели право на эпитет «дваждырождённый», но он применялся почти исключительно к браминам. К первым трём кастам принадлежали арьи, а шудры (слуги) были покорённые арьями аборигены Деканского Полуострова. Касты сначала определялись по занятиям: брамины — жрецы, кшатрии — воины, вайшьи — земледельцы, а позже — торговцы. Уже в эпический период стал выдвигаться для определения каст наследственный момент; позже он стал единственным, определяющим кастовую принадлежность. Межкастовые браки не поощрялись, и дети от такого брака всегда относились к более низкой касте, чем каста отца, тем ниже, чем больше кастовые расстояния родителей. Особенно отрицательно относились к бракам, в которых муж принадлежал к касте более низкой, чем каста жены. Браки с женщинами первых трех каст для шудр были запрещены: и дети от таких браков считались внекастовыми.

КАУНТЕЯ (Kaunteya) — «сын Кунти», этот эпитет прилагался ко всем трём старшим братьям-Пандавам: Юдхиштхире, Бхиме и особенно к Арджуне; матерью двух младших Пандавов была Мадри.

КАУРАВА (Kaurava) — «потомок Куру», человек, принадлежащий к народу Куру. Оба брата, Дхритараштра и Панду, — кауравы, но обычно под кауравами Эпос разумеет потомков Дхритараштры и их сторонников, а под бхаратами — Пандавов, потомков брата Дхритараштры — Панду и их сторонников, впрочем, это выдерживается не строго как в ту, так и в другую сторону.

КЕШИ или КАШИ (Keci) — «лучезарный», древнее название города Бенареса — Варанаси; последнее название встречается в более поздних текстах Махабхараты.

КЕШАВА (Kecava) — «кудрявый», эпитет Кришны, сохранившийся с того времени, когда Вишну представлялся как олицетворение Солнца. Солнечные лучи воспринимались как его кудри (ср. «Златокудрый Аполлон» греков).

КРИПА (Kêpa) — «сострадательный», имя одного раджи, сторонника Дурйодханы, шурина Дроны; брамин, участвовавший в предательском нападении на спящих Пандавов, организованном Ашваттхаманом, сыном Дроны. Один из трёх кауравов, уцелевших от войска Дурйодханы после великой битвы.

КРИШНА (Kêûòa) — «чёрный», раджа из племени вришни, двоюродный брат и сторонник Пандавов, шурин Арджуны. Девятое воплощение Вишну. В образе Кришны сливаются несколько божеств: Вишну, Бхагаван, Нараяна и пастуший бог Кришна. Само имя говорит за негроидное происхождение Кришны. По-видимому, Кришну-раджу следует отличать от Кришны-пастуха, любовника Радхи, чья жизнь описана в так называемой 19-ой книге Махабхараты, Харивамсе («Род Хари»), произведении значительно более позднем, чем Махабхарата. В Кришне воплощён образ идеального кшатрия: отважного, благородного, мудрого. К. — носитель новой религии и новой философии. Характерно, что К. был убит волшебной палицей, пущенной в ход браминами. Это сказание — след борьбы двух господствующих каст, кшатриев и браминов, постоянно встречающейся в Махабхарате, несмотря на старание позднейших редакторов-браминов затушевать такой антагонизм. В ж. р. (Kêûòф) слово также употребляется, как собственное женское имя; жену Пандавов звали Кришнаа.

КУБЕРА или КУВЕРА (Kuvera) — сын Шивы, владыка сокровищ, покровитель купцов (вайшьев).

КУНТИ (Kunti) — эпитет Притхи, по народу, к которому она принадлежала. К. была приёмной дочерью царя народа Кунти. См. также КУНТИБХОДЖА.

КУНТИБХОДЖА (Kuntibhoja) — «Кормилец Кунти»; имя раджи, приёмного отца Кунти, или Притхи (Широкая), матери трёх старших Пандавов. Кунти — название страны. По толкованию БПС, имя Кунтибходжа следует понимать не как «кормилец Кунти», но как «раджа (стран) Кунти и Бходжа». Кунтибходжа — брат Друпады, отца Кришни, общей жены Пандавов.

КУРУ (Kuru) — значение самого слова неясно, но, по-видимому, оно как-то связано с понятием «змий», что уводит нас от арьев к аборигенам Индии, так как культ змеев не ведический. Куру был сыном Санвартана («самовращающийся») от его жены Тапати («знойная»), дочери Солнца. Дхритараштра и Панду были потомками куру, кауравы, но обычно для устранения путаницы кауравами называют линию Дхритараштры, а линию Панду — пандавами. По линии Дхритараштры все потомки пали в битве, по линии же пандавов сохранился Парикшит, сын Абхиманью, внук Арджуны.

КУША (Kuca) — название особой травы, род осоки, употреблявшейся при разных ритуалах. Йогины делали себе подстилку из этой травы, застилали её кожей черной лани и на таком ложе занимались своими упражнениями.

КШАТРИЯ (Kûatrya) — «воинственный», «воин», член касты воинов и правителей, кшатриев. Во времена Эпоса шла глухая борьба между кшатриями и браминами.

Л

ЛОТОС (Padma) — водяное растение, часто служившее религиозным символом, особенно в Индии и Египте. Лотос уходит корнями в землю, его стебель проходит через воду, а цветок распускается на воздухе и раскрывается под лучами Солнца (огонь), так лотос проходит через пространство (акашу) и приобщается пяти стихиям. Его цветок не

смачивается водой, как Пуруша не пятнается материей (пракрити), поэтому лотос есть один из символов духа. Символика лотоса тесно связана с культом Великой Матери.

ЛОТОСООКИЙ (Kфmalapatrфkûa) — эпитет Кришны-Вишну; эпитет говорит о форме глаз Кришны, удлинённых, как лепесток лотоса; такая форма глаз считалась особенно красивой; другой его эпитет, Rajivolocana, говорит о цвете его глаз, так как rajiva не просто лотос, а именно голубой лотос.

М

МАДХАВА (Mфdhava) — «медвяный», «весенний», потомок рода Мадху, к которому принадлежал и Кришна, откуда и эпитет Кришны «Мадхава».

МАДХУСУДАНА (Madhusrdana) — «убийца (злого духа) Мадху», эпитет Вишну-Кришны. Легенда об этом убийстве есть в «Повести о Дундхумаре» из «Беседы Маркандеи». Мадху — «мёд» и «весна», символизирует «житейские услады», соблазняющие человека, решившегося отдаться йоге.

МАЙЯ (Mфya) — мировая иллюзия, марево, чары. В системе Веданты Шанкары Ачарьи за майей не признавалось никакой реальности, в Эпосе слово майя встречается относительно редко и может быть сближено с понятием шакти — творческой силы или с понятием пракрити; таким образом, Эпос признаёт за майей в той или иной степени реальность. Сложное слово yoga-mфya, встречающееся в VII гл. Гиты, Дейссен передаёт через «Zauberkunst».

МАКАРА (Makara) — «делающий Ма», «произносящий Ма», название сказочного морского чудовища. М — последний звук священного слова, символизирующий угасание, прекращение.

МАНАС (Manas) — ум, способность осмысливания впечатлений, воспринятых через органы чувств, и способность ответа на эти впечатления через действующие индрии. Манас переживает воспринятое чувствами, которые сами не осознают воспринимаемого, но являются лишь простыми передатчиками, поэтому манас есть и центр эмоций, «сердце» в психологическом, но не в физическом смысле.

МАНИПУШПАКА (Maòipuûpaka) — «цветущая самоцветами», имя раковины Сахадэвы, младшего из Пандавов.

МАНТРА (Mantra) — священное изречение; заклятие, стих из Вед.

МАНУ (Mфnu) — «мыслитель», «человек:» (ср. нем. «Mann»); легендарный мудрец, управляющий определённым мировым периодом. Гита говорит о 4-х Ману, позже их насчитывали 10. Законодательный памятник, относимый приблизительно к началу н. э. и называемый «Законы Ману» (Манавадхармашастра), считается произведением Ману текущего мирового периода (манвантары).

МАРГАШИРША (Môrgacirûa) — «глава зверей» или «глава зодиака», название созвездия Козерога, в котором происходит зимнее солнцестояние, с которого начинали год древние индийцы; название месяца, соответствующего второй половине ноября, первой половине декабря.

МАРИЧИ (Marici) — «искра», «световой атом», «луч света»; имя одного из «владык существ» (Праджапати).

МАРУТА (Maruta) — «бог ветра, бури». Обычно говорят о «толпе марут», иногда их насчитывают 7 или 9, или 10. Они сливаются с другим олицетворением ветра — Рудрой. Иногда Рудра (если он один) называется их предводителем. Позже Рудру стали отождествлять с Шивой, а марутов — с рудрами.

МАХАБХАРАТА (Mahфbhфrata) — «Великое (сказание) о Бхаратах», название огромного индийского эпоса в 100 000 двустиший (шлок), фабулой которого является повествование о распре между двумя претендентами на престол — Дурйодханой и Юдхиштхирой. Но не более 20% поэмы посвящено этой тематике, остальные 80% занимают мифологические, былинные, философские и социологические темы. М. — бесценный литературный памятник индийской культуры, относящийся к первой половине I тысячелетия до н. э.

МАХАТМА (Mahфtma) — «великая душа», эпитет буддхи, когда её рассматривают как душу мира (Махан). Этот эпитет прилагается и к особо выдающимся, духовно развитым людям (ср. Махатма Ганди).

МЕРУ (Meru) — название мифической горы, уходящей далеко в небо и погружающейся подошвой своей глубоко в бездну. Иногда представляется, что Меру поддерживает землю, иногда — что Меру находится где-то в Гималаях или севернее их, иногда же Меру отождествляется с землёй, и тогда повествуется, что светила обращаются вокруг Меру, как вокруг оси.

МУНИ (Muni) — молчальник, мудрец, аскет.

Н

НАКУЛА (Nakula)—«ихневмон», «мангуста», имя четвёртого из братьев Пандавов. Ихневмон — зверёк из рода крыс, храбро сражающийся со змеями и легко их побеждающий. В этом имени можно видеть намёк (дхвани) на борьбу Накулы с браминами-шиваитами, почитающими змей как символ Шивы.

НАРАДА (Narada) — «нард», учитель богов (дэвариши), самый популярный из легендарных мудрецов, изобретатель струнного музыкального инструмента «вина» (род лиры), великий бхакта, поклонник Вишну (о нём подробнее см. «Путешествие Бхагавана», Повесть о Матали, [76], III вып. этой серии и отдел «Нараяния» в «Мокшадхарме», XII кн.). Нарада часто соединяется с Парватой в одну пару.

НИРВАНА (Nirvфòa) — «безветренность», «бездыханность». Понятие о Нирване весьма растяжимо — от значения просто «небытие» до значения «отрешенность ото всякого миропроявления», глубочайшей интраверсии, экстаза Бытия-Знания-Блаженства.

П

ПАВАКА (Pфvaka) — «очиститель», так называют все стихии, но в особенности огонь и ветер.

ПАНДАВА (Pandava) — «сын, потомок Панду», этим словом Махабхарата обозначает пятерых братьев: Юдхиштхиру, Бхиму, Арджуну — сыновей одной матери — Притхи-Кунти, Накулу и Сахадэву, близнецов, сыновей Мадри. Панду однажды, охотясь, убил оленя в брачный момент. Олень оказался оборотнем риши, умирая, он проклял убийцу, сказав, что тот погибнет при подобных же обстоятельствах. Панду, опасаясь проклятия, воздерживался входить к своим женам и, чтобы не оказаться бездетным, велел им принести от богов. Таким образом, Юдхиштхира был зачат Дхармой, а потому

отличался великим благочестием, Бхима — от Ваю (Ветра) и отличался бурным характером, Арджуна — от Индры и отличался царственностью, являясь идеалом кшатрия; близнецы Накула и Сахадэва — от богов-близнецов, Ашвинов, и отличались особой красотой. Престолонаследником был Юдхиштхира, остальные же братья были его верными помощниками в осуществлении его прав. Однажды Панду вошел к Мадри, и тотчас исполнилось проклятье: Панду умер, а Мадри взошла на смертный костёр Панду.

ПАНДУ (Pandu) — «светлый», «бледный», имя отца Арджуны и его братьев, отчего они называются Пандавами. Старший брат Панду, Дхритараштра, был слеп и поэтому не мог занимать престола, который принадлежал ему по праву старшинства; таким образом, фактически царствовал младший брат, Панду. Когда он умер, между его пятью сыновьями и сыном Дхритараштры, Дурйодханой, разгорелась распря: Дурйодхана претендовал на престол по праву старшинства, а Юдхиштхира и его братья—по праву прямого престолонаследия.

ПАНЧАДЖАНЬЯ (Pancajanya) — «Пятиствольная», имя раковины Кришны.

ПАРАНТАПА (Parantapa) — это сложное слово можно понять двояко: утеснитель (tapa) врагов (para) — чужой, зарубежный, враг, или же крайний, великий (para) подвижник, предающийся тапасу. Эпитет, часто встречающийся в Махабхарате.

ПАУНДРА (Paundra) — «Сахарный тростник», имя раковины Бхимы.

ПРАДЖАПАТИ (Prajapati) — «владыка существ». Это слово употребляется как эпитет того или иного бога, чаще всего Брамы, или в качестве собственного имени слабо персонифицированного бога.

ПРАКРИТИ (Prakêti) — «производящая», природа, материя. Классическая Санкхья утверждает полную обособленность духа (пуруши) и материи. Дух бездейственен, он только созерцает то, что производит Природа. Это выражается известной метафорой, данной в Санкхья-карике, основном памятнике классической Санкхьи: Пракрити, как танцовщица, пляшет перед Пурушей; окончив пляску, она уходит, говоря: «меня видели», а дух отворачивается, говоря: «Я уже видел это». Другая метафора Санкхья-карики уподобляет дух зрячему паралитику, а Пракрити — слепому силачу, несущему на плечах зрячего паралитика. Так они совершают общий путь, потом расстаются. Существеннейшее отличие учения Гиты о П. — это отрицание дуализма, утверждаемое в гл. XIII; в гл. IX и особенно в гл. XV выдвигается идея Пурушоттамы, как начала, объединяющего дух и материю. В теории развития мира Санкхья придерживается эманационного принципа. П. может быть в потенциальном состоянии (avyakta prakêti), и тогда она называется прадханой. Когда нарушается равновесие гун в непроявленной П., из прадханы исходит буддхи, мировой разум, а из него эманируют остальные принципы, сути природы. Буддхи и всё, что она производит, материально и бессознательно. Таким образом, Санкхья признаёт материальными все психические процессы, начиная с буддхи.

ПРАНА (Prфna) — «дыхание», «жизнь», как общемировой процесс жизни, её принцип или же как жизненный принцип тела. В теле различают много специальных «дыханий», пран, направления их различны, и они носят специальные названия в системе йоги, одной из задач которой является сознательное управление этими «жизненными токами» или «дыханиями». В узком смысле «праной» называется «восходящее дыхание» тела, апаной — «нисходящее дыхание».

ПРАНАЯМА (Prфnayama) — удержание дыхания. Особые йогические дыхательные упражнения, имеющие целью развить необычные телесные и психические силы. В системе восьмиступенной йоги П. — четвёртая ступень.

ПРАХРАДА пли ПРАХЛАДА (Prahrada или Prahlada) — «радостное возбуждение», имя одного благочестивого царя асуров, ревностного поклонника Вишну.

ПРИТХА (Pritha) — «широкая», эпитет земли. Другое имя Кунти, жены Панду и матери трёх старших Пандавов: Юдхиштхиры, Бхимы, Арджуны, которых поэтому называют Партхи, т. е. сыны Притхи.

ПУРАНА (Purana) — былина, быль. Так назывались древние (относительно времени повествования) сказания, легенды. В Эпосе слова «пурана» и «итихаса» — синонимы. В III кн. Махабхараты собрано много таких повестей (напр., «Наль», «Величие супружеской верности», [74], вып. I и др.). Позже, в VI в. н. э., слово «Пурана» приобрело более узкое значение: так назывались определённые литературные произведения более позднего происхождения, преимущественно вишнуитского направления, напр., Вишну-пурана, Бхагавата-пурана и пр. Есть и шиваитские Пураны, напр., Ваю-пурана. Авторитет Пуран стоит гораздо ниже ведической литературы. Из Пуран наибольшей известностью пользуется вишнуитская Бхагавата-пурана. Пураны относятся к Смрити.

ПУРУДЖИТ (Purujit) — «Многопобедный», раджа, сторонник Пандавов.

ПУРУША (Puruûa) — «горожанин», человек вообще; воплотившийся дух, джива, живущий в теле, как в «девятивратном граде». Дух вообще, абсолютный субъект, Атман, созерцающий миропроявление («поле»), а потому и называемый «познающим» или «познавшим поле». Учение о Пуруше особенно развито школой Санкхьи, противопоставляющей дух материи (пракрити) и считающей и того и другую безначальными и совершенно раздельными друг от друга. Бхагавадгита не придерживается такого дуализма «классической» Санкхьи и признаёт, сохраняя традиции Упанишад, монизм, хотя и относительный («с различением»).

ПУРУШОТТАМА (Puruûottama) — «Высочайший дух». В системе эпической Санкхьи это двадцать шестая суть, соответствующая Брахмо-Атману Упанишад, объединяющему индивидуальные атманы. В гл. XV это даже двадцать седьмая суть (таттва). О системе таттв Санкхьи см. вводные статьи к [77], IV вып. этой серии.

Р

РАДЖА (Raja) — князь, царь. Князь, совершивший особенно торжественное жертвоприношение коня, становился раджей-сюзереном, махараджей, великим князем.

РАДЖАС (Rajas) — «страстность», «влечение», «стремление»; второе из качеств Природы (Пракрити). См. ГУНА.

РАКШАС (Rakûas) — злой дух, людоед. Ракшасы обычно живут в лесу и постоянно вредят отшельникам, за что и бывают избиваемы разными витязями (Рамой, Пандавами и др.). Возможно, что первоначально ракшасами назывались дикие племена-людоеды, с которыми сражались арьи.

РАМА (Rama) — «отрадный», «чёрный», имя раджи, воплощение Вишну. О Раме см. подробней в [76], III вып. этой серии — «Сказание о Раме».

РИГВЕДА (Кgveda) — Кс значит гимн, священное изречение. Ригведа, первая из Вед, есть сборник гимнов и воззваний, произносимых жрецами первого разряда — хотарами — «заклинателями» тех богов, которым совершается жертвоприношение. РВ считается главной Ведой, разделяется на десять книг. Собранные в ней гимны — наиболее ранние памятники религиозно-поэтического творчества арьев, впрочем, наряду с очень древними, здесь есть и более поздние гимны. Многие гимны Ригведы вошли в состав гимнов других Вед.

РИШИ (Кыі) — «учитель», «мудрец»; в зависимости от касты различались брахмариши и раджариши; выше их были божественные риши — дэвариши, к которым, напр., относился Нарада.

РУДРА (Rudra) — «ревун»; глава марутов, богов ветра, грозы. Веды знают 10 рудр, а Шива стал одиннадцатым; вот почему одну из форм Шивы, Шиву-Столпника, изображают с 11 головами. Но по существу Шива и Рудра разные олицетворения. Рудра — ведический бог, предводитель марутов, он упоминается в гимнах Ригведы, посвящённых марутам, тогда как Шива — божество неарийского происхождения.

С

САДХЬЯ (Sadhya) — особый вид второстепенных небожителей, святых.

САМАВЕДА (Samaveda) — сама — гимн, а Самаведа, вторая из Вед, сборник особых гимнов, поющихся жрецами второго разряда, удхотарами (певцами), во время обрядов жертвоприношения. Подобно всем Ведам, в Самаведе различают три отдела: гимны, агамы, араньяки (см. «Веда»). Многие гимны Ригведы вошли в состав Самаведы.

САМАДХИ (Samadhi) — состояние полной интраверсии, достигаемой после целого ряда физических и психических упражнений в сосредоточенности.

САМСАРА (Samsara) — «проистечение», мировой поток жизни. Пракрити в её проявлении. Пуруша, попав в этот поток, уносится им до тех пор, пока у него не появятся сила и желание выбраться из потока «на тот берег». Сказано, что мудрые переплывают С. на корабле знания. Вишну-Кришна говорит, что он извлекает преданных ему (бхакт) из С. силой любви.

САНДЖАЯ (Sanjaya) — «победный», «победа»; название особого войскового построения; мужское имя, в частности, имя возничего Дхритараштры, которому Санджая повествует о происходящем на поле битвы в силу дара ясновидения, полученного им от мудреца Кришны-Двайпаяны, прозываемого Вьясой. См. ВЬЯСА.

САНКХЬЯ (Saükhya) — рассуждение, обсуждение «за» и «против», диалектика, спор умственный и физический; битва. Так называется древнейшая школа философии, одна из шести школ, признанных ортодоксальными. Принято различать три периода С.: «эпический», с намечающимся дуализмом, но сохранившим ещё, хотя и относительно, монизм Упанишад; «классический», памятником которого является Санкхья-карика (I в. до или после н. э.), — выражено дуалистическое учение, признающее множество пуруш (атманов, монад) и пракрити, и не признающая бога атеистическая С. (niricvarasaükhya); и поздний средневековый период (около XVI в.), относительно-монистическое и теистическое учение.

САТ (Sat) — «сущее, реальное, непреходящее Бытие (ho on), субстанция в противоположении акциденции, быванию (me on)».

САТТВА (Sattva) — «ясность», «уравновешенность», «гармония». Высшее из трёх свойств природы (Пракрити). См. ГУНА.

САХАДЭВА (Sahadeva) — «с богом», имя младшего из Пандавов, сына Мадри от Ашвин.

СВАСТИ (Svasti) — благожелательный, хвалебный возглас, нечто вроде «да здравствует».

СКАНДА (Skanda) — «впрыснутый», сын Шивы, вечно-юный (кумара), бог войны. О нём подробно в «Беседе Маркандеи» — «Повесть о Сканде» (см. [77], IV вып. этой серии).

СОМА (Soma) — название особого священного пьянящего напитка, перебродившего сока одной травы (эфедры?, содержащей эфедрин, вещество, возбуждающее симпатическую нервную систему). Напиток «сома» употребляется при жертвоприношениях, пить его дозволяется только браминам и кшатриям. Мифологически Луна связана с жидкостью: в древности верили, что росу дает луна, месяц; таким образом, название «сома» было перенесено и на это светило.

СОМАДАТТА (Somadatta) — «дарованный Сомой»; раджа страны Вахлики, сторонник кауравов.

СУБХАДРА (Subhadra) — «счастливая», имя сестры Кришны, второй жены Арджуны и матери Абхиманью. «Счастливой» называлась девочка, у которой есть брат.

СУГХОША (Sughoûa) — «хорошо звучащая», имя раковины Накулы, четвёртого из Пандавов.

Т

ТАМАС (Tamas) — темнота, инерция, низшее из трёх качеств природы (пракрити). См. ГУНА.

ТАТ (Tat) — «То», непознаваемая основа мира; субстанция; Брахмо (ср. китайское «Дао»).

У

УТТАМОДЖА (Uttamoja) — «силач», «богатырь» или «великолепный»; мужское имя одного раджи, сторонника Пандавов.

УЧЧХАЙШРАВА (Ucchaicrava) — «навостряющий уши», имя царя лошадей, вышедшего из океана во время его пахтанья богами и асурами.

УШАНА (Uûana) — uûas — «заря», «зоревый», название Денницы, утренней Венеры, Люцифера; Древний мудрец, сын Бхригу. Ушана носит и другое имя — Шукра (cukra) — «светлый». Он считается семенем Шивы, как Сириус — семенем Озириса. Об этом подробно сказано в легенде о Шукре, в [78], XII кн. «Мокшадхарма».

УШМАПА (Ucmapa) — «пьющий пар» (жертвы); особый вид навий (покойников).

Х

ХАРИ (Hari) — «светло-жёлтый, буланый» — эпитет Вишну-Кришны-Нараяны, который иногда представлялся в образе буланого коня или конноголового существа (ср. кн. XII, Мокшадхарма, отд. Нараяния).

ХРИШИКЕША (Hêыikeca) — «лохматый», «курчавый» (hêыi-keca) — так понимают слово европейские санскритологи; пандиты разделяют иначе; hêыika-ica; при таком разложении составное слово получает смысл: «владыка чувств»; эпитет Кришны.

Ч

ЧЕКИТАНА (Cekitana) — «понятливый», «разумный», имя одного раджи, сторонника Пандавов.

ЧИТРАРАТХА (Citraratha) — «пёстрая колесница»; имя главы гандхарвов.

Ш

ШАЙБЬЯ — (Caibya) — «Потомок Шиби», раджа, сторонник Пандавов. Шиби — один из прославленных раджей древности, из рода Яяти.

ШАНКАРА (Cankara) — «благодетельный», «умиротворяющий», эпитет Шивы; имя самого авторитетного индийского философа, создателя школы строгого монизма (advaita); жил в VIII веке н. э. Его главные труды: комментарии к сутрам Бадараяны, к некоторым Упанишадам и к Бхагавадгите.

ШИКХАНДИ (Cikhaòdø) — «волосатый», имя витязя, смертельно ранившего Бхишму. Ш. в прошлом воплощении был женщиной. Она, будучи уже замужней, влюбилась в одного витязя, но тот отказал ей во взаимности, не желая нарушать закона. Оскорблённая этим отказом женщина стала совершать страшную аскезу, чтобы в будущем, став мужчиной, убить оскорбителя, так как в этом воплощении он не стал бы сражаться с ней, как с женщиной. В следующем воплощении витязь родился Бхишмой, а женщина — гермафродитом, который был назван Шикханди; по милости Ашвин Шикханди стал полностью мужчиной, участвовал в битве на поле Куру.

ШРУТИ (Cruti) — «услышанное», так обозначаются писания: Веды, Брахманы, Араньяки, Упанишады. Все другие поучительные книги (в том числе и «Махабхарата») относятся к «преданию» — Smriti. Шрути пользуются безусловным авторитетом, тогда как авторитет Смрити относителен.

ШУДРА (Cudra) — представитель четвёртой касты, слуга. Шудрам запрещалось изучение Вед и веданты. По-видимому, первоначально шудрами, слугами, были покорённые арьями аборигены.

Ю

ЮГА (Yuga) — мировые сутки. Различают 4 юги:

1) «Крита», совершенная юга («золотой век»), длительность которого 4000 лет дня и столько же ночи + по 400 лет утренних и вечерних сумерек.

2) «Трета» юга, называемая так потому, что ее длительность определяется тремя тысячами лет для дня и для ночи + по 300 лет утренних и вечерних сумерек.

3) «Двапара» — третья юга; длительность её 2000 лет для дня и столько же для ночи + по 200 лет утренних и вечерних сумерек.

4) «Кали» («чёрная») юга, длительность её дня и ночи по 1000 лет и по 100 лет утренних и вечерних сумерек. С каждой югой жизнь людей укорачивается, общественные нравы падают, слабеет жизнь природы и, наконец, приходит к растворению, пралае, когда деятельность природы на время, равное времени четырёх юг, прекращается. Считается, что с начала войны на поле Куру началась кали-юга.

ЮДХАМАНЬЮ (Yudhamфnyu) — «пыл битвы», имя одного раджи, сторонника Пандавов.

ЮДХИШТХИРА (Yudhiыthira) — «стойкий в битве», имя старшего из сыновей Панду, а по легенде, сына бога справедливости Дхармы. Ю. является прямым соперником Дурйодханы, старшего сына Дхритараштры. За Дурйодханой было право старшинства, так как Дхритараштра был старше Панду, за Юдхиштхирой было право прямого престолонаследия, так как фактически царствовал Панду, а не Дхритараштра.

ЮЮДХАНА (Yuyudhana) — «жаждущий битвы», возничий Кришны, называемый также сын Сатьяки.

Я

ЯДАВА (Yфdava) — потомок Яду, сына Яяти. Ядавы — боковая ветвь рода Пururавы, имевшего женой апсару Урваши (ср. драму Калидасы «Пурурава и Урваши»). Другой ветвью рода были кауравы, потомки Куру. К племени Яду принадлежал Кришна, отчего он и носит эпитет Ядава. Панду был из рода Куру, таким образом, братьям Пандавам (Арджуне и др.) Кришна приходился двоюродным братом.

ЯДЖУС (Yajus) — «жертвоприношение». Название третьей Веды (Яджурведа), трактующей о подробностях свершения ритуалов. Этот памятник разделяется на два: так называемая «Белая» и «Чёрная» Яджурведа. В этой Веде указываются обязанности третьего разряда жрецов (адхварью), занятых материальной частью обрядов. Разделение этой Веды на «белую» и «чёрную» понимается в том смысле, что «белая» часть приведена в порядок, тогда как «чёрная» часть не отредактирована (ср. Deussen, Sechzig Upanishad's, стр. 211).

ЯКША (Yakыa) — второстепенный дух, служитель богов. Якши близки гномам, они образуют свиту владыки сокровищ Куберы; иногда они представляются в виде гениев, облаков; иногда о них говорится, как о воинах небесной рати.

ЯМА (Yama) — «близнец», первый из людей, ушедших под землю (умерших). У Ямы была сестра Ями, которая совершала особые обряды, отдавая свою жизнь, чтобы Яма не умер. Таким образом, Яма только ушёл под землю, чтобы стать владыкой мёртвых. Позже он стал богом смерти (см. «Величие супружеской верности» в [73], I выпуске этой серии). Как судья мёртвых, он был отождествлён с Дхармой, олицетворением Закона.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ

Mahôbhôrata — Calcutta, 1836.

Mahôbhôrata — Calcutta. 1906—1910 (ed. by Tarkaranta).

Mahôbhôrata — Poona. 1927—1945.

(For the first time crit. ed. by Bhandarkar Inst.) и отдельное издание. Bhagavadgøtô. Poona, 1945, 108 p.p.

ИЗДАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ С КОММЕНТАРИЯМИ

Gøtôbhôûô — by Madhusãdana. Bombey, 1879.

Gøtôbhôûô — by Bôlabodhini. Bombey, 1893.

Gøtôbhôûô — by Ñri Ñankarôcarya and Anandagiri. Poona, 1897.

Gøtôbhôûô — by Madhusãdana Sarasvati. Poona, 1901.

Gøtôbhôûô — by Payñyacabhaûya. Poona, 1901.

Gøtôbhôûô — by Brôhmanandagiri. 1912.

Gøtôbhôûô (с английским переводом).— by Mahôêûi Gobhila. Madras, 1917.

Gшtфbhфûф — by Cri—Hamsa—Yogin, v. 1—2, Madras, 1922—1924.

ИЗДАНИЯ С ТРАНСКРИПЦИЕЙ

Bhagavadgøtô ed. Schlegel (ed. 2 mit Lassen), Bonn, 1846.

Bhagavad Gøtô ed. Burnouf, Paris, 1859.

Bhagavad Gøtô ed. Michalski-Iwenski, Paris – Varsovie, 1922.

ОСНОВНЫЕ ПЕРЕВОДЫ ГИТЫ

Английские

The Bhagavat Geetф or Dialogs of Kreeshna and Arjoon. Transl. by Wilkins. London, 1785.

The Bhagavadgшtф. Transl. by J. Davis. Orient. Ser. ¹ 31. Tцbingen, 1882.

The Bhagavadgшtф. Transl. by Telang. «The Sacred Books of the East». Vol. 8. Oxford, 1882.

The Bhagavadgшtф. Transl. by Thomson. Hertford, 1855.

The Bhagavadgштф with the comment by Cri Cankфrфcarya. Transl. by Mahфdeva Castri. Madras. 1897.

The Bhagavadgштф. Transl. by Barnett. London, 1905.

The Bhagavadgштф. Transl. by A. Besant and Bh. Das. 1905.

The Bhagavadgштф. Transl. by Johnson. New-York, 1908.

The Bhagavadgштф. Transl. by Hill. Oxford. 1928.

Rфmanuja's commentary on the Bhagavadgштф. Transl. by Icvaradatta. Hyderabad (Deccan), 1930.

Bhagavadgштф (a student's edit.). Transl. by Sarama. Madras, 1930.

The Song Celestial or Bhagavad Gштф. Transl. by E. Arnold. London, 1935.

The Bhagavadgштф. Transl. by Nikhilananda. Rфmakrishna-Vivekananda centr. edit., 1944.

Bhagavad Gштф. Transl. by F. Edgerton. Vol. 1—2. Harvard. Univ. Press, 1946. (With transcr. of the text).

Bhagavadgштф. Transl. by S. Radhakrishnan. New-York, 1948.

Французские

Le Chant du Bienheureux. Trad. par. E. Burnouf. Paris. 1861. (Avec une transcr. du texte).

La Bhagavadgштф. Trad. par E. Senar. Paris, 1922.

Bhagavadgштф. Trad. par St. Michalski-Ivenski. Paris, 1923.

La Bhagavadgштф. Trad. par S. Lзvi. Paris, 1938.

Латинские

Bhagavadgштф. Interp. latinae, curante Schlegeli. 2 ed. Bonn, 1846.

Немецкие

Bhagavadgштф. Цbers. von E. Peiper. Leipzig, 1834 (In yamb. Vers).

Die Bhagavadgштф. Цbers. von Lorinser. Breslau, 1869.

Bhagavadgштф. Цbers. von L. Schroeder. Jena, 1915.

Die Bhagavadgштф. Цbers. von R. Garbe. 2 Aufl. Leipzig, 1921.

Vier Philosophische Texte des Mahфbhфratam. Цbers. von Deussen. 2 Aufl. Leipzig, 1922.

Польские

Bhagavadgштф. Цloz. St. Michalski-Iwienski. 2 ed. Varsovie-Cracovie, 1921.

Русские

Багуат-Гета или Беседа Кришны с Арджуном. Перев. Н. Новикова. М., 1788.

Бхагавад Гита. Перев. А. П. Казначеевой. Владимир, 1909.

Бхагавадгита. «Перевод с английского и санскритского» Каменской и Манциарли. Калуга, 1914.

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Баранников А. Н. Рамаяна Тульси Даса. М.—Л., 1948.
2. Двадцать пять рассказов Веталы. Перев. с санскрита И. Серебрякова. М., 1958.
3. Корш Ф. Опыт ритмического объяснения древнеиндийского эпического размера. «Древности восточные», т. 2, вып. 1, М., 1896.
4. Роллан Р. Собрание сочинений, т. XIX—XX, Л., 1936.
5. Сикорский И. А. Психиатрия. Киев, 1905.
6. Федоров А. О художественном переводе. Л., 1941.
7. Шенгели Г. Техника стиха. М., 1940.
8. Штейнберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936.
9. Штокмар М. П. Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.
10. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, т. 1, Л.,1932.
11. Щербатской Ф. И. Теория поэзии в Индии. Журнал М-ва Просвещения, III, 1902, июль.
12. Arbmann Rudra. Upsala, 1922.
13. Avalon A. (J. Woodroffe). The Serpent Power. Madras — London, 1931.
14. Belloni-Filippi F. Цber Bhagavadgшtф. II, 46. Ztschr. f. d. Deutsch. morgenl. Gesell., 1909, Bd. 58, S. 370.
15. Belvalkar G. B. Lectures on Vedônta Philosophy. 1929 (ref. in Journ. of the Royal Asiatic Soc., 1931, ¹ 1).
16. Bhandarkar. Vaishnavism, Chaivaism and minor relig. Syst. (In Grundniss der Indo-Arisch. Philologie und Altertumkunde. Bd. III. Strasburg, 1913.
17. Bopp. Arjuna’s Reise in Indra’s Himmel. Berlin, 1854.
18. Bétling. Bemerkungen zur Bhagavadgøtô. Bericht. der phil.-hist. Klasse der Kénig. Sÿch. Gesellsch. d. Wissensch. Leipzig, 1897.
19. Budge E. A. Wallis. The Dwellers on the Nile. London, 1926.
20. Colinet. La divinitçe personnelle dans la Bhagavadgøtô. Musçon, 1884, vol. III, p. 127—143, 294—319, 1885, vol. IV, p. 5—11, 1886, vol. V, p. 212—332.
21. Colinet. Etudes sur le mot Aditi. Musçon, 1892, vol. XII. p. 81—90.
22. Coomaraswamy A. Rigveda 10, 90, I. Journ. of Amer. Orient. Soc. (JOAS). 1946, vol. 66, p. 145—161.
23. Dahlemann. Nirvôna. Berlin, 1896.

24. Dahlemann. Die Sônkhya-Philosophie. Mahôbhôrata Studien. Bd. 2. Berlin, 1902.

25. Dandekar. Asura Varuna. Ann. of Bhandarkar Inst., 1941.

26. Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. 1—2. Cambr. Univ. Press, 1932.

27. Dasgupta S. Yoga as Philosophy and Religion. London, 1924.

28. Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. I—3, Leipzig, 1920.

29. Deussen P. Sechzig Upanishad’s des Veda. Leipzig, 1921.

30. Dev Sushil Kumar. The Problem of Pãrushattama in the Gøta. Calcutta Review, 1930, February.

31. Dumúzil. Ouranos-Varuna. Paris, 1934.

32. Dumont. Review on Edgerton’s Bhagavadgøtô. JAOS, 1946, vol. 66. ¹ 1, p. 89—90.

33. Edgerton F. Jnôna and Vijnôna. Festschrift för Winternitz. 1863— 1933. Leipzig, 1933, S. 217.

34. Elmore W. Dravidian Gods in modern Hinduism. Univer. Studies printed by Univers. of Nebraska. Vol. XV. 1915.

35. Great Liberation (Mahônirvana Tantra). Transl. by A. Avalon. Madras, 1927.

36. Hartmann. Die Erkentnisslehre der Bhagavad Gøtô. Leipzig, 1897.

37. Hauer J. W. Der Yoga. Stuttgart, 1958.

38. Heimann B. Varuna — Rita — Karma. In «Beitrÿge» der Literatur wissensch. u. Geistgeschichte Indiens. Festschr. H. Jacobi. Bonn, 1926, S. 201—214.

39. Holzmann. Mahôbhôrata und seine Teilen, 1895.

40. Holzmann. Öber Mahôbhôrata. Ztschr. f. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. (ZDMG), 1878, Bd. 32; 1880, Bd. 34.

41. Humboldt. Öber die unter dem Namen Bhagavad Gøtô bekannte Episode des Mahôbhôrata. Berlin, 1826.

42. L’Øñvaragøtô. Paris, 1933.

43. Jacobi H. The Dates of Philos. Sötras of the Brahman’s. Journ. American Orient. Society. 1911, vol. 31, ¹ 1, p. 1—29.

44. Jacobi H. Weiteres zum Bhagavadgøtô Problem. Deutsche Literaturzeitung, 1922, ¹ 15, S. 265—279.

45. Koomarasvamy K. Hinduism and Buddism. New-York, Philosophy Library.

46. Krofton. On the Collection of a Manuscript of the Bhagavadgштф. Dublin, 1862.

47. Kumarappa Bharatan. The Hindu Conception of the Deity. London, 1934.

48. Lamotte E. Notes sur la Bhagavadgøtô. Paris, 1929.

49. Lange A. Маһф-Bhфrata. Brody, 1911.

50. Oldenberg H. Bemerkungen zur Bhagavadgøtô. Nachricht d. Kénig. Gesellsch. der Wissensch. zu Géttingen, 1919, S. 321—332.

51. Oldenberg H. Die Literatur des alten Indien. Berlin, 1903.

52. Oltramare P. L'historie des idçes thçosophiques dans l'Inde. Vol. 1—2, 1906—1923.

53. Otto R. Vishnu-Nôrôyana. Jena, 1923.

54. Patanjali. Yoga-sãtra (The Aphorisms of the Yoga philosophy of Patanjali with illustrat.) extracts from the comment. by Bhoja Rôjô. Allahabad, 1852.

55. Pavolini. Recenti lavore sulla Bhagavadgøtô. Firenza, 1912.

56. Principles of Tantra (Tantratattva). P. 2. Ed. by A. Avalon. London. 1916.

57. Roy M. A. The Bhagavad-Gøtô and modern Schoolarship. Vol. 1—3, London. 1941.

58. Ruben W. Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947.

59. Schrader O. Neues öber die Bhagavadgøtô. «Aus indien Kultur». Festgabe för Garbe. Erlang, 1921, S. 171—183.

60. Schrader O. On the form of Bhagavadgøtô contained in the kashmirien Mahôbhôrata. Journ. of the Asiat. Soc., 1935, p. 146—149.

61. Schrader O. Öber Bhagavadgøtô. II, 46. Ztschr. f. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1910, Bd. 64, S. 334—340.

62. Speer. Die indische Theosophie. Leipzig, 1914.

63. Stcherbatsky Th. The conception of buddhist nirvôna. Leningr., 1927.

64. Subba Row. Lectures on the study of the Bhagavadgøtô. Bombey, 1897.

65. Thibaut G. The Vedanta-sutras with comment. of Ñankôrôcarya. «The Sacr. Books of the East», vol. 34, 1890.

66. Vallçe-Poussin. Les Religions de l'Inde. Paris, 1905.

67. Vivekananda. The Complete Works. Vol. 1—3. Calcutta, 1946.

68. Weber. Indische Studien. Bd. 2. 1853.

69. Winternitz M. Geschichte d. indischen Literatur. Leipzig, 1908.

70. Woodroffe M. J. (Avalon A.). Shakti and Shakta. Madras, 1929.

71. Yoga-Mimônsô. Ed. by Chrimat Kuvalayônanda. Vol 1—4. 1924—1930.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

72. *Ишваракришна*. Санкхья-карика. /В кн. Лунный свет санкхьи. Изд. подгот. В. К. Шохин. — М.: Ладомир, 1995. — 326 с.

73. *Классическая* йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Перев. с санскр., введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: «Наука», «Asiatica», 1992.

74. *Махабхарата*. Вып. 1. Сказание о Нале. Супружеская верность. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Изд. 2. Ашхабад, 1959.

75. *Махабхарата*. Вып. 2. Бхагавадгита. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Изд 2. Ашхабад, 1960.

76. *Махабхарата*. Вып. 3. Горец. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1957.

77. *Махабхарата*. Вып. 4. Беседа Маркандеи. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1958.

78. *Махабхарата*. Вып. 5. Мокшадхарма. Ч. 1-я и 2-я. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1961.

79. *Махабхарата*. Вып. 6. Хождение по криницам. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962.

80. *Махабхарата*. Вып. 7. Побоище палицами. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1963.

81. *Махабхарата*. Вып. 8. Нападение на спящих. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1972.

82. *Ригведа*. Т. 1—3. Перев. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999.

83. *Упанишады*. Кн. 1—3. Перев. с санскр. А. Я. Сыркина. М. 1992.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Брих. – Брихадараньяка упанишада

БПС – Большой Петербургский словарь // Вйhtlingk O., Roth R., Sanskrit-Wйrterbuch. St. Petersburg, 1855–1875. I–VII.

Иша – Иша упанишада
Катх. – Катхака упанишада
Кауш. – Каушитаки упанишада
Кена – Кена упанишада
Майтр. – Майтраяна упанишада
Манд. – Мандукья упанишада
МБх – Махабхарата
Мунд. – Мундака упанишада
Прашна – Прашна упанишада
РВ – Ригведа
Тайт. – Тайттирья упанишада
Чханд. – Чхандогья упанишада
Шатап. бр – Шатапатха-брахмана
Швет. – Шветашватара упанишада
Шулика – Шулика упанишада

JAOS – «Journal of the American Oriental Society», New Haven

L. c. – Locus citatus